دار المعارف
تأسست ١٨٩٠

ذخائر العرب

٣٧

تهافت التهافت

للقاضى أبى الوليد محمد بن رشد

الجزء الأول

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا



ذخائر العرب
٣٧

تهافت التهافت

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القِسم الأول

تحقيق
الدكتور سليمان دنيا
أستاذ الفلسفة والعقيدة بجامعة الأزهر
ووكيل كلية أصول الدين

الطبعة الثالثة

دار المعارف

الناشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. م. ع.

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله ، وصلاة وسلاماً على رسول الله أما بعد :

فقد جرى ابن رشد فى كتابه « تهافت التهافت » على أن يقتبس من كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالى النص الذى يجعله موضوع مناقشته .

وقد رأينا أن نجعل نص الغزالى الذى يناقشه ابن رشد ، ومناقشة ابن رشد له وحدة مستقلة . مفصولة عما قبلها وعما بعدها بفواصل ، وأعطينا كل وحدة رقماً . وكررنا الرقم الواحد مرتين مرة مع نص الغزالى ومرة مع مناقشة ابن رشد له .

وجعلنا الحروف التى يكتب بها نص الغزالى تختلف فى الحجم عن الحروف التى يكتب بها نص ابن رشد .

كل ذلك للتسهيل على القارئ .

سليمان دنيا

مقدمة الطبعة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لله وشكراً ، وصلاة وسلاماً على أحب خلق الله إلى الله ، سيدنا محمد رسول الله ، وإلى الصالحين من عباده . وبعد !

فها هي ذى الطبعة الثانية لكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد تظهر بعد ما نفدت طبعته الأولى ، ولقد بذلنا من الجهد فى تصحيحها وتصويبها ما بذلنا .

ولقد يعرف القراء مما ذكرنا فى مقدمة الطبعة الأولى ، أنى كنت قد اعتزمت أن أخرج بحثاً مستقلا يدل على جديد بشأن الخصومة الفكرية التى اشتعل أوارها وحمى وطيسها بين الغزالى وابن رشد .

نعم إن قراءتى للغزالى وابن رشد قد أوضحت لى أن هناك أموراً مما اختلف فيها الغزالى وابن رشد يمكن أن يقال فيها قول يرفعها من مجال الخلاف ويكشف عن وجه الصواب فيها كشفاً يجعلها موضع التقاء ، لا موضع خلاف .

ويؤسفنى أن أقول إن هذا البحث لم يتم بعد ، بل لم أبدأ فيه بعد ، ولست أدرى هل أبدأ ، أم سيوافينى الأجل المحتوم قبل أن أبدأ ؟ إنى — يشهد الله — أصبحت أترقبه ، وأراه أسبق من كل شىء أنتوى عمله ، فكأنه على موعد معى ، وكأنى على موعد معه .

اللهم إنك تعلم أنى لا أقول هذا ، إخلاداً للكسل ، ولا تعللا أدفع به عن نفسى وصمة عدم إنجاز العمل ؛ فإنك ربى تعلم — ويعلم الناس

أيضاً ـ أنى ما كنت يوماً بالكسلان ولا المهمل ، ولكنك ربى إذا أردت شيئاً هيأت له أسبابه ، وإنى بما أردتَ ربى ورضيت ، راض ؛ وقد قلت ربى لحبيبك : [إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُون] فاهتاج شوقاً إليك ، وتلهفاً إلى لقائك ، ولقد قلت لنا ـ ربى ـ : [لَقَدْ كانَ لَكُمْ فى رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ] فنحن به فى ذا الأمر وفى سواه ، مؤتسون . اللهم تداركنا ـ أنا وأولادى ـ برحمة من عندك ، يارب العالمين ، كما تداركت يونس بن متى الذى قلت فيه : [لَوْلاَ أَنْ تَدَارَكَهُ رَحْمَةٌ مِن رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُوم] .

بسم أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمٰن الرحيم [قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أحدٌ *] .

وصل اللهم على سيدنا محمد النبي الأمى وعلى آله وأصحابه وأحبابه إلى يوم الدين .

سليمان دنيا
المعار إلى جامعة
أم درمان الإسلامية
بالسودان

خرطوم بحرى ـ السودان

فى ليلة الجمعة ١٨ من رجب الفرد سنة ١٣٨٨

الموافق ١٠ من أكتوبر سنة ١٩٦٨

ابن رشد *

٠٠٠ — ٥٩٥ هـ

هو القاضى أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد .

مولده ومنشؤه بقرطبة ، مشهور بالفضل ، معتّن بتحصيل العلوم .

أوحد فى علم الفقه ، والخلاف .

واشتغل على الفقيه الحافظ ، أبى محمد بن رزق .

وكان أيضاً متميزاً فى علم الطب .

وهو جيد التصنيف ، حسن المعانى .

وله فى الطب كتاب الكليات ، وقد أجاد فى تأليفه .

وكان بينه وبين أبى مروان بن زهر ، مودة .

ولما ألف كتابه هذا[1] فى الأمور الكلية قصد من ابن زهر ، أن يؤلف كتاباً فى الأمور الجزئية ؛ لتكون جملة كتابيهما ، ككتاب كامل فى صناعة الطب .

ولذلك يقول ابن رشد فى آخر كتابه ما هذا نصه ؛ قال :

(فهذا هو القول فى معالجة جميع أصناف الأمراض ، بأوجز ما أمكننا ، وأبينه .

وقد بقى علينا من هذا الجزء ، القول فى شفاء عرض ، عرض ، من الأعراض الداخلة على عضو عضو ، من الأعضاء .

وهذا وإن لم يكن ضرورياً ؛ لأنه منطو بالقوة ، فيما سلف من الأقاويل

---

* هذه الترجمة منقولة بالنص من كتاب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء) تأليف الطبيب الفاضل العالم الأديب موفق الدين ، أبى العباس ، أحمد بن القاسم ، بن خليفة ، بن يونس ، السعدى الخزرجى ، المعروف بابن أبى أصيبعة رحمه الله المطبوع بالمطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩ هجرية الموافق سنة ١٨٨٢ ميلادية فى الصحيفة الخامسة والسبعين وما بعدها من الجزء الثانى ، الموجود فى مكتبة الجامع الأزهر الشريف ، قسم التاريخ ، تحت رقم ٤٠٠٧ الخاص ورقم ٥٢٩٨٦ العام .

(١) يعنى كتاب (الكليات) .

الكلية ؛ ففيه تتميم ما ، وارتياض ؛ لأنا ننزل فيها إلى علاجات الأمراض ، بحسب عضو عضو .

وهى الطريقة التى سلكها أصحاب الكنانيش ، حتى نجمع فى أقاويلنا هذه ، إلى الأشياء الكلية ، الأمور الجزئية .

فإن هذه الصناعة أحق صناعة ينزل فيها إلى الأمور الجزئية ، ما أمكن .

إلا أنا نؤخر هذا إلى وقت نكون فيه أشد فراغاً ، لعنايتنا فى هذا الوقت بما يهم ، من غير ذلك .

فمن وقع له هذا الكتاب ، دون هذا الجزء ، وأحب أن ينظر بعد ذلك فى الكنانيش فأوفق الكنانيش له ، الكتاب الملقب بالتيسير الذى ألفه فى زماننا هذا ، أبو مروان بن زهر .

وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته ، فكان ذلك سبيلا إلى خروجه .

وهو كما قلنا : كتاب الأقاويل الجزئية الذى قُلت فيه : شديدة المطابقة للأقاويل الكلية ؛ إلا أنه مزج هنالك ، مع العلاج ، العلامات ، وإعطاء الأسباب على عادة أصحاب الكنانيش .

ولا حاجة لمن يقرأ كتابنا هذا ، إلى ذلك ، بل يكفيه من ذلك مجرد العلاج فقط .

وبالجملة : من تحصل له ما كتبناه من الأقاويل الكلية ، أمكنه أن يقف على الصواب والخطأ من مداواة أصحاب الكنانيش ، فى تفسير العلاج والتركيب .

حدثنى القاضى أبو مروان الباجى ؛ قال :

كان القاضى أبو الوليد بن رشد ، حسن الرأى ، ذكيًّا ، رَثّ البِزّة ، قوى النفس .

وكان قد اشتغل بالتعاليم ، وبالطب ، على أبى جعفر ، بن هارون ، ولازمه مدة ، وأخذ عنه كثيراً من العلوم الحكمية .

وكان ابن رشد قد قضى فى (أشبيلية) قبل (قرطبة) وكان مكيناً عند المنصور ، وجيهاً فى دولته .

وكذلك أيضاً كان ولده الناصر يحترمه كثيراً .

* * *

قال : ولما كان المنصور بـ (قرطبة) وهو متوجه إلى غزو (الفنس) وذلك فى عام واحد وتسعين وخمسمائة (٥٩١) استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده احترمه احتراماً كثيراً ، وقربه إليه ، حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنتاتى ، صاحب عبد المؤمن ، وهو الثالث أو الرابع من العشرة .

* * *

وكان هذا أبو محمد عبد الواحد ، قد صاهره المنصور ، وزوجه بابنته ، لعظم منزلته عنده ، ورزق عبد الواحد منها ابناً اسمه على . وهو الآن صاحب أفريقية .

فلما قرّب المنصورُ ابنَ رشد ، وأجلسه إلى جانبه ، حادثه ، ثم خرج من عنده ، وجماعة الطلبة وكثير من أصحابه ينتظرونه ، فهنئوه بمنزلته عند المنصور ، وإقباله عليه .

فقال : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ؛ فإن أمير المؤمنين قد قربنى دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه ، أو يصل رجائى إليه .

وكان جماعة من أعدائه قد شنعوا بأن أمير المؤمنين قد أمر بقتله .

فلما خرج سالماً أمر بعض خدمه أن يمضى إلى بيته ، ويقول لهم ؛ أن يصنعوا، له قطا ، وفراخَ حمامٍ مسلوقةً إلى متى يأتى إليهم .

وإنما كان غرضه بذلك تطييب قلوبهم بعافيته .

ثم إن المنصور فيما بعد ؛

نقم على أبى الوليد بن رشد ، وأمر بأن يقيم فى (اليستانة) — وهى بلد قريب من قرطبة . وكانت أولا لليهود — وأن لا يخرج عنها .

ونقم أيضاً على جماعة أخر من الفضلاء الأعيان ، وأمر أن يكونوا فى مواضع أخر .

وأظهر أنه فعل بهم ذلك بسبب ما يُدعى فيهم أنهم مشتغلون بـ (الحكمة وعلوم الأوائل) .

وهؤلاء الجماعة هم :

أبو الوليد بن رشد .

وأبو جعفر الذهبي .

والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضى (بجاية)

وأبو الربيع الكفيف .

وأبو العباس الحافظ الشاعر القرابى .

وبقوا مدة .

* * *

ثم إن جماعة من الأعيان بـ (أشبيلية) شهدوا لابن رشد أنه على غير ما نسب إليه ، فرضى المنصور عنه ، وعن سائر الجماعة ؛ وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥) .

* * *

وجُعل أبو جعفر الذهبي :

مزواراً للطلبة .

ومزواراً للأطباء .

وكان يصفه المنصور ويشكره ، ويقول :

إن أبا جعفر الذهبي ، كالذهب الإبريز الذى لم يزدد فى السبك إلا جودة .

* * *

قال القاضى أبو مروان : ومما كان فى قلب المنصور من ابن رشد أنه كان متى حضر مجلس المنصور، وتكلم معه ، أو بحث عنده فى شيء من العلم ، يخاطب المنصور بأن يقول :

تسمع يا أخى .

وأيضاً فإن ابن رشد كان قد صنَّف كتاباً فى الحيوان ، وذكر فيه أنواع الحيوان ، ونعت كل واحد منها .

فلما ذكر الزرافة وصفها ، ثم قال :

وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر يعنى (المنصور) .

فلما بلغ ذلك ، المنصورَ ، صعب عليه . وكان أحد الأسباب الموجبة فى أنه نقم على ابن رشد وأبعده .

ويقال : إن مما اعتذر به ابن رشد أنه قال :

إنما قلت (ملك البرين) وإنما تصحفت على القارئ ، فقال (ملك البربر)

* * *

وكانت وفاة القاضى أبى الوليد بن رشد ، رحمه الله ، فى (مراكش) أول سنة خمس وتسعين وخمسمائة (٥٩٥) وذلك فى أول دولة الناصر .

* * *

وكان ابن رشد قد عمر طويلا ، وخلف ولداً طبيباً ، عالماً بالصناعة يقال له : أبو محمد عبد الله .

وخلف أيضاً أولاداً قد اشتغلوا بالفقه ، واستخدموا فى قضاء (الكور) .

* * *

ومن كلام أبى الوليد بن رشد ، قال :

من اشتغل بعلم التشريح ، ازداد إيماناً بالله .

* * *

ولأبى الوليد بن رشد من الكتب :

كتاب : التحصيل ، جمع فيه اختلاف أهل العلم ، من الصحابة ، والتابعين ، وتابعيهم .

ونصر مذاهبهم وبيّن مواضع الاحتمالات ، التى هى مثار الاختلاف .

كتاب : المقدمات فى الفقه .

كتاب : نهاية المجتهد فى الفقه [١].

كتاب : الكليات [٢].

* [٣] : شرح الأرجوزة المنسوبة إلى الشيخ الرئيس ابن سينا ، فى الطب .

---

(١) هل هو غير كتاب (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) أو هو هو ، وحرف الاسم ؟

(٢) وهو الذى تكلم عنه ابن رشد كلاماً طويلا فى صدر هذا الفصل .

(٣) هذه العلامة وضعتها رمزاً لكتاب لم يذكر فى الدلالة عليه لفظ (كتاب) .

كتاب : الحيوان .

" : جوامع كتب أرسطو طاليس فى الطبيعيات والإلهيات .

كتاب : الضرورى فى المنطق ، ملحق به تلخيص كتب أرسطوطاليس ، وقد لخصها تلخيصاً تامًّا مستوفياً .

" : تلخيص (الإلهيات) لنيقولاوس .

" : تلخيص كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطوطاليس .

" : تلخيص كتاب (الأخلاق) لأرسطوطاليس .

" : تلخيص كتاب البرهان لأرسطوطاليس

" : تلخيص كتاب (السماع الطبيعى) لأرسطوطاليس .

" : شرح كتاب (السماء والعالم) لأرسطوطاليس .

" : شرح كتاب (النفس) لأرسطوطاليس .

" : تلخيص كتاب (الاسطقسات) لجالينوس

" : تلخيص كتاب (المزاج) لجالينوس .

" : تلخيص كتاب (القوى الطبيعية) لجالينوس .

" : تلخيص كتاب (العلل والأعراض) لجالينوس .

" : تلخيص كتاب (التعرف) لجالينوس .

" : تلخيص كتاب (الحميات) لجالينوس .

" : تلخيص أول كتاب (الأدوية المفردة) لجالينوس .

" : تلخيص النصف الثانى من كتاب (حيلة البرء) لجالينوس

كتاب : (تهافت التهافت) يرد فيه على كتاب (التهافت) للغزالى .

كتاب : (مناهج الأدلة) فى علم الأصول .

كتاب : صغير سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال)

" : (المسائل المهمة) على كتاب (البرهان) لأرسطوطاليس .

" : شرح كتاب (القياس) لأرسطوطاليس .

مقالة : فى (العقل)

مقالة : فى (القياس)

كتاب : فى (الفحص) هل يمكن العقل الذى فينا ، وهو المسمى بـ (الهيولانى) :
أن يعقل الصور المفارقة بآخره ، أولا يمكن ذلك ؟ وهو المطلوب الذى كان أرسطوطاليس وعدنا بالفحص عنه فى كتاب (النفس)

مقالة : فى أن مايعتقده (المشاؤون) وما يعتقده (المتكلمون) من أهل ملتنا ، فى كيفية وجود العالم متقارب فى المعنى .

مقالة : فى التعريف :
بجهة نظر أبى نصر فى كتبه الموضوعة ، فى صناعة المنطق التى بأيدى الناس .
وبجهة نظر أرسطوطاليس فيها .
ومقدار ما فى كتاب ، كتاب ، من أجزاء الصناعة الموجودة فى كتب أرسطوطاليس ، ومقدار ما زاد ؛ لاختلاف النظر ، يعنى نظريهما .

مقالة : فى اتصال العقل المفارق بالإنسان .

مقالة : أيضاً فى اتصال العقل بالإنسان .

* : مراجعات ومباحث بين أبى بكر بن الطفيل ، وبين ابن رشد فى رسمه للدواء فى كتابه الموسوم بـ (الكليات)

كتاب : فى الفحص عن مسائل وقعت فى (العلم الإلهى) فى كتاب (الشفاء لابن سينا .

مسألة : فى الزمان .

مقالة : فى فسخ شبهة من اعترض على الحكيم ، وبرهانه فى وجود المادة الأولى ، وتبيين أن برهان أرسطوطاليس هو الحق المبين .

مقالة : فى الرد على أبى على بن سينا فى تقسيمه الموجودات إلى :
ممكن على الإطلاق .
وممكن بذاته واجب بغيره .

وإلى واجب بذاته . .

مقالة : فى المزاج .

مسألة : فى نوائب الحمى .

مقالة : فى حميات العفن .

مسائل : فى الحكمة .

مقالة : فى حركة الفلك .

كتاب : فيما خالف أبو نصر لأرسطوطاليس ، فى كتاب (البرهان) من ترتيبه ، وقوانين البراهين ، والحدود .

مقالة : فى (الترياق)[١] .

---

(١) هذا آخر النص المقتبس من كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » .

تهافت التهافت

هذا هو اسم الكتاب الذى نقدمه اليوم للقراء ، وليس لهذا الاسم مجرد الدلالة على الكتاب ، بل له إلى جانب ذلك دلالة على موضوع الكتاب ، ودلالة على البواعث التى دفعت إلى تأليف الكتاب : فلقد وضع الغزالى كتابه الذى قيل عنه :

إنه طعن الفلسفة طعنة لم تقم لها بعدُ فى الشرق قائمة .

واختار له اسم (تهافت الفلاسفة) وعنى بهذا الاسم ، فوق دلالته على الكتاب ، التشهير بالفلاسفة ، والإعلان عنهم بأنهم متهافتون . فحسب من يقرأ عنوان الكتاب فقط ، أو حتى يسمع به ، أن يعرف أنه محاولة لإظهار أخطاء الفلاسفة .

* * *

وعنى الغزالى بالتهافت ما أوضحه فى المقدمة الأولى من نفس الكتاب بقوله :

(. . فلنقتصر على إظهار التناقض فى رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطلق والمعلم الأول)(١).

فالتهافت الذى اختاره مضافاً إلى الفلاسفة ، معناه التناقض ، أى تناقض الفلاسفة ، يعنى تناقض أفكارهم وتعارضها وتساقطها ، وليس كالتناقض اسم يؤدى ما يؤديه من دلالة على هوان الفكر الموصوف به ، وسخفه ، وحقارته . فكان الغزالى أقسى ما يكون على الفلاسفة بهذه التسمية .

* * *

فلما تعرض ابن رشد للدفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقل قسوة منه عليهم ، ولما لم يكن هنالك من سبيل إلى أن يكون عليه أشد قسوة منه عليهم ، حيث إن اسم التناقض الذى اختاره الغزالى اسماً لكتابه يصور النهاية فى جانب النقص ، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذى استعمله الغزالى ، وهو التناقض ، ولعله لم يضفه إلى الغزالى فيقول : (تهافت الغزالى) كما قال الغزالى : (تهافت الفلاسفة)لأن

---

(١) ص ٧٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

هذه التسمية قد تعنى تناقض الغزالى فى جانب من جوانبه وناحية من نواحيه ، كما قصد الغزالى بـ (تهافت الفلاسفة) تناقضهم فى بعض مسائل العلم الإلهى ، وبعض مسائل العلم الطبيعى ، لا فى كل مسائل هذين العلمين ، ولا فى غيرها من مسائل علومهم الأخرى ، كما أوضح ذلك غاية الإيضاح فى مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة) .

* * *

وإن غفل قوم عن ذلك فى القديم والحديث ، وظنوا أن الغزالى يحمل على التفكير العقلى جملة ويكرهه ، ويحاربه ، ويريده أن لا يكون ، ومن هنا قالوا ما قالوا : من أن الغزالى قد ضرب الفلسفة ـــ يعنون كلها ـــ ضربة لم تقم لها بعد فى الشرق قائمة .

ومن الغريب أنه حتى فى عصرنا هذا ، بعد ما تيسر طبع كثير من الكتب ، وتيسر تبعاً لذلك، الاطلاع على كثير من كتب الغزالى ، ما يزال بعض المتسببين إلى العلم ، والواضعين أنفسهم بين أهله فى مقام الصدارة ، يجهلون هذه الحقيقة ، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أن الإسلام ، فضلا عن الغزالى ، يكره الفلسفة ويحاربها . ونحسب أن الأمر قد أصبح ـــ لدى من يحرصون على أن يعرفوا الحق فى هذا الشأن ـــ أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه .

* * *

وعلى أساس من هذا الفهم الذى أدركه ابن رشد غاية الإدارك لم يشأ أن يسمى كتابه (تهافت الغزالى) لأن هذه التسمية قد تعنى كما قلنا : أن الغزالى متناقض فى بعض أفكاره .

وقد لايكون هذا البعض الذى تناقض فيه الغزالى هو ذلك الذى خاصم فيه الفلاسفة .

وحيث كان باب هذا الفهم مفتوحاً لو سمى ابن رشد كتابه (تهافت الغزالى) وهو يريد أن ينصف الفلاسفة فى خصوص ما خاصمهم فيه الغزالى ، كان لا بد له من أن يسلط التناقض على نفس الأفكار التى أودعها الغزالى كتابه « تهافت الفلاسفة » واعتقد أنه هدم بها أفكار الفلاسفة ، واللفظ الذى يؤدى على وجه

التحديد ، هذا المعنى ، هو (تهافت كتاب الغزالى المسمى تهافت الفلاسفة) الذى يؤول بالاختصار إلى (تهافت التهافت) .

* * *

وإذ كانت تسمية الغزالى كتابه بـ (تهافت الفلاسفة) تعنى ادعاء تناقضهم وكان ما بين دفتى كتابه (تهافت الفلاسفة) من البداية إلى النهاية ، تدليلا — من وجهة نظر الغزالى — على هذه الدعوى .

فإن تسمية ابن رشد كتابه (تهافت التهافت) تعنى ادعاءه تناقض أفكار الغزالى التى يعتقد أنه هدم بها آراء الفلاسفة ، وما بين دفتى كتاب (تهافت التهافت) ليس إلا تدليلا — من وجهة نظر ابن رشد — على هذه الدعوى .

وإذن فإن تلك أسماء الكتابين قد دلت على المعركة الناشبة بين الغزالى فى طرف وبين ابن رشد ممثلا للفلاسفة فى طرف آخر ؛ فهى دلالة لا تزيد عن إعلان حرب ؛ أما الحرب الحقيقية حرب الرأى للرأى والدليل للدليل ، فتلك هى ما بين دفتى الكتابين .

* * *

وقد كان بودى أن أخوض معهما هذه المعركة ، أو فى تعبير آخر أسكن من حدتها ، إن أمكن أن يكون الفصل فى الخصومة ، والحكم للمحق على المبطل ، مزيلا لأسباب الخلاف بينهما ، كما فعلت شيئاً من ذلك فى البحوث التى قدمت بها لقسمى الطبيعيات والإلهيات من كتاب (الإشارات والتنبيهات لابن سينا) .

ولست أستكثر على نفسى أن أقوم بدور كهذا ، بين ابن رشد والغزالى ؛ فإن الفلسفة ليست وقفاً على أسماء ، ولا على زمن ، ولقد مارستها مدة ، بروح الطالب للحقيقة ، المخلص فى طلبها ، المعطى لنفسه حق الفهم ، العازف عن القناعة بالتقليد ، فاستبان لى من ضعف آراء بعض هؤلاء المشهورين ، ما أمكننى فى وضوح أن أدل عليه ، وأن أبرزه ، وأظهره ، ولقد صنعت شيئاً من ذلك فى مقدمة كتاب (ميزان العمل) للغزالى الذى أرجو أن يتم طبعه قريباً .

* * *

ولقد استبان لى هنا ، من قراءة كتاب (تهافت التهافت) قراءة فاحصة شاملة

للمرة الأولى ، بعد أن قرأت كتاب (تهافت الفلاسفة) على هذا النحو جملة مرات ، أن هنالك ، بين هذين الرجلين ، مجالا فى القول لمثلى ، ولكثرة ما استبان لى فى هذا الشأن ، وأهمية ذلك الذى استبان ، ترجح لدى أن أصنع فيه كتاباً يكون بحثاً مستقلا يقوم بنفسه بدل أن أزحم به كتاباً آخر .

على أنى لن أغفل الإشارة إلى بعض هذه المسائل خلال ما سأتعرض له ، فيما يلى ، من بحوث إن شاء الله .

سليمان دنيا

سباب الغزالى للفلاسفة

و

سباب ابن رشد للغزالى

إن السباب ليس فلسفة ، ولا يصلح أن يكون لوناً من ألوانها ، حتى ولو على سبيل المجاز . ومع ذلك ، ورغم ذلك ، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان .

وقد سبقت الإشارة إلى ما فى تسمية كتابيهما من الدلالة على ذلك ، وقد كان الغزالى هو البادئ بهذه التسمية ، ولم يقتصر أمر الغزالى فى هذا الشأن على هذه التسمية ، بل ورد فى ثنايا كتابه شىء ليس باليسير من أمثال ذلك ، فهو يقول مثلا :

(. . . ما ذكرتموه تحكمات . وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه ؛ لاستدل به على سوء مزاجه ، أو لو أورد جنسه فى الفقهيات التى قصارى المطلب فيها تخمينات ، لقيل ؛ إنها ترهات . لا تفيد غلبات الظنون) [1]

وذلك فى مقام الحديث عن نشأة الكائن الأول الواحد عن الإله ، ونشأة ثلاثة كائنات عن هذا الكائن الأول الواحد ، باعتبار أن فيه جهات ثلاثة . . انظر بقية البحث هناك .

* * *

ويقول :

(من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدراج ، إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج . قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ،وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤٤ الطبعة الثالثة نشر دار المعارف .

فمن يقلدهم فى كفرهم ، إن خطر له إشكال على مذهبهم . يحسن الظن بهم ويقول : لا شك أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر علىّ دركه ؛ لأنى لم أحكم المنطقيات ، ولم أحصل الرياضيات)[١].

* * *

ويقول :

(ليعلم أن الخوض فى حكاية الفلاسفة تطويل ؛ فإن خبطهم طويل . .)[٢].

ويقول فى نفس هذا الموضع ، فى شأن الفارابى وابن سينا :

(وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة فى الإسلام ، الفارابى ، أبو نصر ، وابن سينا ، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما فى الضلال ...)

* * *

وللغزالى عبارات أخرى فى ثنايا الكتاب شبيهة بهذه العبارات . وقد أخذها عليه كثير ممن اطلعوا على كتابه ولم يرتضوها ، ضنـًّا بالعلم أن يخلط بالسباب ، وبالعلماء أن يجاوزوا حدود البيان ، ولهم حق فى ذلك ؛ غير أن الغزالى يرى أن الظروف التى أحاطت به ، تبرر له التشنيع على الفلاسفة ، لنزع ثقة الجمهور منهم . تلك الثقة التى أولاها الجمهور إياهم ، وكان من نتيجتها أن أهلك نفسه بالتحلل من دينه ، ظنـًّا منه أن الفلاسفة لا يخطئون ، فقلدهم فى الزيغ والضلال . ونتيجة لذلك عمت الفوضى العقدية ، واضطربت أفكار الناس ووقعوا فى شبه ما وقع فيه الناس فى زماننا هذا ، نتيجة لتوافد الأفكار الخطرة الهدامة على بلاد المسلمين من هنا وهناك ، فتحلل الناس من رباط الفضيلة ، وانساقوا إلى ما يشبه الإباحية .

وفى ذلك يقول الغزالى فى خطبة كتاب التهافت :

(. . . أما بعد فإنى قد رأيت طائفة يعتقدون فى أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء . وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات واستهانوا

(١) المصدر السابق ص ٨٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٤ .

بتعبدات الشرع وحدوده . ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده ، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون . ولا مستند لكفرهم :

غيرُ تقليد إلفى كتقليد اليهود والنصارى ، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم ، وأولادهم . وعليه درج آباؤهم وأجدادهم .

وغيرُ بحث نظرى ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب ، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب . كما اتفق لطوائف من النظار ، فى البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع الأهواء .

* * *

وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط ، وأفلاطون . وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم ، فى وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية ، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة ، باستخراج تلك الأمور الخفية وحكايتهم عنهم أنهم ، مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم ، منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة .

* * *

فلما قرع ذلك سمعهم ، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم ، تجملوا باعتقاد الكفر ، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم ، وانخراطاً فى سلكهم ، وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء ، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء .

ظنًّا بأن إظهار التكايس فى النزوع عن تقليد الحق ، بالشروع فى تقليد الباطل ، جمالٌ .

وغفلةً منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخبال .

* * *

فأية رتبة فى عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل تصديقاً ، دون أن يقبله خُبراً وتحقيقاً .

والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة ، فليس فى سجيتهم حب التكايس بالتشبه بذوى الضلالات .

فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء . والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولاء .

* * *

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء ، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ، رداً على الفلاسفة القدماء ، مبيناً تهافت عقيدتهم ، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته ، التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء ، وعبرة عند الأذكياء ، أعنى ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء ، من فنون العقائد والآراء .

* * *

هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملاحدة تقليداً اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر ، على الإيمان بالله واليوم الآخر .

وإن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين اللذين لأجلهما بعث الأنبياء المؤيدون بالمعجزات .

* * *

وأنه لم يذهب إلى إنكارهما إلا شرذمة يسيرة ، من ذوى العقول المنكوسة ، والآراء المعكوسة ، الذين لا يؤبه لهم ، ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ، ولا يعدون إلا من زمرة الشياطين الأشرار ، وغمار الأغبياء والأغمار .

ليكف عن غلوائه من يظن أن التجمل بالكفر تقليداً يدل على حسن رأيه ، ويشعر بفطنته وذكائه ؛ إذ يتحقق .

أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع .

وأنهم مؤمنون بالله ، ومصدقون برسله .

وأنهم اختبطوا فى تفاصيل بعد هذه الأصول ، قد زلوا فيها ، فضلوا وأضلوا عن سواء السبيل .

* * *

ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به ، من التخاييل والأباطيل ، ونبين أن كل

ذلك تهويل ، ما وراءه تحصيل ، والله تعالى ولى التوفيق).

* * *

ولما كان كتاب (تهافت الفلاسفة) أكثر تداولاً بين القراء من كتاب (تهافت التهافت) وكل من يقرأ كتاب (تهافت الفلاسفة) يطلع بلا شك على هذه العبارة وأمثالها التى تفيد قدح الغزالى فى الفلاسفة .

قرّ فى أذهان الناس أن الغزالى قد دنس شرف العلم بخلطه إياه بما ليس من العلم فى قليل ولا كثير . ألا وهو الشتائم التى وجهها إلى الفلاسفة ، وإلى المخدوعين بالفلاسفة ، ولعل الكثيرين منهم ، لعدم إحاطتهم بالكتاب ، وفهمهم الظروف التى أحاطت بالكتاب ، لا يعرفون البواعث التى حملت الغزالى على أن يصنع ما صنع .

وقرّ فى أذهانهم أيضاً أن الغزالى انفرد بهذا الصنيع دون غيره من الفلاسفة ، وإنى أضع بين أيديهم نماذج مما وجهه ابن رشد للغزالى فى كتابه (تهافت التهافت) .

* * *

فى التعليق على قول الغزالى فى حق الفلاسفة :

(ما ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات . . [1] إلخ).

يقول ابن رشد :

(لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات ؛ فإن الصناع اذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون [2] ، وهم فى الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال من العلماء ، وأهل النظر) [3] .

* * *

ويقول أيضاً ابن رشد ، تعليقا على نقد الغزالى لرأى الفلاسفة فى كيفية علم الله :

(الكلام فى علم البارى سبحانه ، بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال

---

(١) انظر بقية العبارة فيما سبق ص ٢١ .

(٢) قال فى القاموس (البرسام بالكسر علة يهذى فيها) أى يصاب صاحبها بالهذيان .

(٣) انظر هذا النص فى المسألة الثالثة من كتاب (تهافت التهافت) لابن رشد .

فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب ، فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق ؛ وإذا خيض معهم فى هذا ، بطل معنى الإلهية عندهم ؛ فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان الكافى فى سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم .

ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور ، فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه ، بوجودها فى الإنسان ، كما قال سبحانه :

﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لاَ يَسْمَعُ وَلا يُبْصِرُ وَلا يُغْنِى عَنْكَ شَيْئاً﴾

بل واضطر[1] إلى تفهيم معان فى البارى ، بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى :

﴿أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ؟﴾

وقوله سبحانه وتعالى :

﴿خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب ، إلا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهانى ؛ إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس[2] .

* * *

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات ، التى تلك الأشياء سموم لها ؛ فإن السموم إنما هى أمور

---

(١) لا يعجبنا من ابن رشد التعبير بـ (اضطر) فى جانب الله : فإنه إنما يضطر إلى الشىء ، من تضيق به الحيل عن الإتيان بما هو أنسب منه ، وهذا بالعجز أشبه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ولقد يقال : إن ابن رشد يتحدث عن (الشرع) لا عن (الله) فـ (فاعل) (اضطر) إنما هو (الشرع) لا (الله) .

ولكن الشرع الذى يساق على لسانه النص القرآنى كما فعل ابن رشد هنا مرتين ، لا يكون معناه إلا المشرع صاحب هذا النص القرآنى ، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى .

(٢) تلكم هى الخاصية التى يعرف بها كتبهم التى يسمونها « الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى » .

مضافة[1] ؛ فإنه قد يكون سمًّا فى حق حيوان ، شىء هو غذاء فى حق حيوان آخر .

* * *

وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان ، أعنى قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس ، وغذاء فى حق نوع آخر .

فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس : بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية للناس .

ومن منع النظر مستأهله : بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .

وليس الأمر كذلك ، بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان ، وغذاء لنوع آخر .

فمن سقى السم ، من هو فى حقه سم : فقد استحق القود [2] وإن كان فى حق غيره غذاء .

ومن منع السم ممن هو فى حقه غذاء ، حتى مات : واجب عليه القود أيضاً .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى هذا .

* * *

ولكن إذا تعدى الشرير[3] الجاهل[4] ، فسقى السم من هو فى حقه سم : على أنه غذاء ، فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه : ولذلك استجزنا نحن التكلم فى هذه المسألة ، فى مثل هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من أكبر المعاصى ، أو من أكبر الفساد فى الأرض : وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة ، فلنقل فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع : عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التى يجب بها الارتياض .

---

(١) يعنى نسبية .

(٢) أى القصاص .

(٣) يعنى الغزالى .

(٤) يعنى الغزالى .

قبل النظر فى هذه المسألة . .. [١])

* * *

هكذا يحكم ابن رشد على الغزالى بأنه : شرير جاهل ، وذنبه عند ابن رشد أنه تكلم فى كتابه (تهافت الفلاسفة) فى مسائل للعامة ، هى بالنسبة لهم مهلكة ، ومن حقها أن تصان إلا عن الخاصة ، كمسألة علم الله سبحانه وتعالى ، وهل هو زائد على الذات ؟ أو هو عين الذات ؟ .

* * *

ومما يقع من نفسى موقع الدهشة والغرابة أن ابن رشد والغزالى يتفقان فى المنهج الذى ذكره ابن رشد، هنا ، وهو أن الأفكار غذاء الأرواح ، كما أن الطعام غذاء الأجسام .

وكما أن ما هو غذاء لشخص ، قد يكون سماً مهلكاً بالنسبة لآخر .

فكذلك الأفكار ، فما هو ضرورى لفرد ، قد يكون هلاكاً لآخر .

وإذا كان ابن رشد يقول :

(ومن منع النظر مستأهله ، بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس)

ويقول :

(ومن سقى السم من هو فى حقه سم ، فقد استحق القود)

فإن الغزالى يتمثل ، فى أكثر من موضع ، وفى أكثر من كتاب ، بقول الشاعر :

فمن منح الجهال علماً أضاعه ومن منع المستوجبين فقد ظلم

والغزالى هو الذى يقول :

(صدور الأحرار ، قبور الأسرار)

وهو يعنى بـ (السر) العلم والمعرفة بالنسبة لمن لا يكون أهلا لهما ، كما هو واضح من مساق قوله هذا .

والغزالى أيضاً هو الذى يردد فى أكثر من موضع . وفى اكثر من كتاب من كتبه ، ذلك الأثر :

(خاطبوا الناس على قدر عقولهم ، أتريدون أن يكذب اللهُ ورسوله ؟)

---

(١) انظر النص فى المسألة السادسة .

والغزالى فوق هذا وذاك هو الذى يقول فى كتابه (القسطاس المستقيم[1])

(الناس ثلاثة أصناف) :

عوام : وهم أهل السلامة البله .

خواص : وهم أهل الذكاء والبصيرة .

ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل .

* * *

أما الخواص ؛ فإنى أعالجهم ؛ بأن أعلمهم الموازين القسط ، وكيفية الوزن بها . فيرتفع الخلاف بينهم على قرب ، وهؤلاء قوم اجتمع فيهم ثلاث خصال :

إحداها : القريحة النافذة ، والفطنة القوية ، وهذه عطية فطرية ، وغريزة جبلية ، لا يمكن كسبها .

الثانية : خلو باطنهم من تقليد وتعصب لمذهب موروث مسموع ؛ فإن المقلد لا يصغى ، والبليد وإن أصغى فلا يفهم .

الثالثة : أن يعتقد فىّ أنى من أهل البصيرة بالميزان ، ومن لم يؤمن بأنك من أهل الحساب ، لا يمكنه أن يتعلم منك .

* * *

وأما البله ، وهم جميع العوام ، وهم الذين ليس لهم فطنة لفهم الحقائق ، فأدعو هؤلاء إلى الله بالموعظة .

كما أدعو أهل البصيرة بالحكمة .

وأدعو أهل الشغب بالمجادلة .

وقد جمع الله سبحانه وتعالى هذه الثلاثة فى آية واحدة حيث قال :

﴿أُدْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بالتى هِىَ أَحْسَنُ﴾

فعلم أن المدعو إلى الله بالحكمة قوم .

وبالموعظة قوم .

وبالمجادلة قوم .

---

(١) وهو يعد الآن ليطبع قريباً إن شاء الله فى (دار إحياء الكتب العربية) لأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه .

فإن الحكمة إن غذى بها أهل الموعظة أضرت بهم ، كما تضرب بالطفل الرضيع التغذية بلحم الطير .

وإن المجادلة إن استعملت مع أهل الحكمة اشمأزوا منها كما يشمئز طبع الرجل القوى من الارتضاع بلبن الآدمى .

وإن من استعمل الجدال ، مع أهل الجدال ، لا بالطريق الأحسن ، كما تعلم من القرآن ، كان كمن غذى البدوى بخبز البر ، وهو لم يألف إلا التمر ، أو البلدى بالتمر ، وهو لم يألف إلا البر .

وأما أهل الجدال ، فهم طائفة فيهم كياسة ، ترقوا بها عن العوام ، ولكن كياستهم ناقصة ؛ إذ كانت الفطرة كاملة ، ولكن فى باطنهم خبث وعناد ، وتعصب وتقليد .

فذلك يمنعهم عن إدراك الحق ، وتكون هذه الصفات أكنة على قلوبهم أن يفقهوه ، وفى آذانهم وقرا .

وإنى أدعوهم ، بالتلطف ، إلى الحق .

وأعنى بالتلطف أن لا أتعصب عليهم ولا أعنفهم ، ولكن أرفق وأجادل بالتى هى أحسن) .

* * *

فى هذا النص ما يدل دلالة واضحة قوية :

على أن الغزالى يرى نفس ما يراه ابن رشد ، من أن استعدادات الناس متفاوتة ، ومن أنه لا مندوحة من إعطاء كل طبقة منهم ، ما يوافق استعدادها .

وعلى أن :

من يجعلهم ابن رشد أهلا للطريق البرهانى .

لا يختلفون عمن يجعلهم الغزالى أهلا لمعالجة الموازين القسط وكيفية الوزن بها.

* * *

والغزالى كذلك هو الذى يقول فى كتابه (ميزان العمل)

(المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهات والمناظرات .

والأخرى : ما يسارُّ به فى التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده المرء فى نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالمعنى الأول : فهو نمط الآباء والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار .

ويختلف بالمعلمين .

فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس فى نفسه منذ صباه ، التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

فيقال : هو أشعرى المذهب ، أو معتزلى ، أو شفعوى ، أو حنفى .

ومعناه : أنه يتعصب له ، أى ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة .

ويجرى ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض .

المذهب الثانى : ما ينطق به فى الإرشاد والتعليم ، لمن جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا لا يتعين على وجه واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا بالعالم ، ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ، ويكذب به .

فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش ، وأنه يرضيه عبادة خلقه ، ويفرح بهم ويثيبهم عوضاً وجزاء .

وإن احتمل أن يكشف له ما هو الحق المبين يكشف له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد ، على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل لا يطلع عليه

غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما أطلع عليه ، ويفهمه .

وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له ، ولم يكن قد انصبغ به قلبه انصباغاً لا يمكن محوه منه ، ويكون مثاله ككاغد كتب عليه ما غاص فيه ، ولم يمكن إزالته إلا بحرق الكاغد وخرقه .

فهذا رجل فسد مزاجه ويئس من صلاحه ؛ فإن كل ما يذكر له على خلاف ما سمعه لا يقنعه بل يحرص على أن لا يقنع بما يذكر له ، ويحتال فى دفعه .

ولو أصغى غاية الإصغاء ، وانصرفت همته إلى الفهم ، لكان يشك فى فهمه ، فكيف إذا كان غرضه أن يدفعه ولا يفهمه .

فالسبيل مع مثل هذا أن يسكت عنه ، ويترك على ما هو عليه ، فليس هو أول أعمى هلك بضلالته) .

* * *

هكذا يطنب الغزالى فى وصف مزايا الشخص الذى يمكن أن يكاشف بالحق الصراح ، ويطنب فى ذم من يكون على خلاف أوصافه .

والغزالى بهذا يكاد يلتقى مع ابن رشد فى أن للحق أهلا مخصوصين هم الذين يكاشفون به مكاشفة صريحة ، ومن عداهم لا يعطون إلا القدر الذى يطيقونه فقط .

وربما لا يكون بين الرجلين خلاف فى هذا الشأن إلا فى جزئية واحدة داخلة فى هذا المنهج هى ما أشار إليها ابن رشد فى قوله السابق :

(فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت لا فى كتاب إلا من الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها ، على النحو البرهانى . .) .

* * *

ذلك أن ابن رشد يقرر فى هذا النص أن الفلسفة الإلهية يجب أن تسبق بدراسة علوم أخرى على الطريق البرهانى ؛ ولعل ابن رشد يعنى بذلك ما عناه غيره من الفلاسفة

الذين خالفهم الغزالى وعاب عليهم رأيهم ؛حيث يقول فى كتابه (تهافت الفلاسفة) :

(من عظائم حيل هؤلاء فى الاستدارج إذا أورد عليهم إشكال فى معرض الحجاج ، قولهم : إن هذه العلوم الإلهية غامضة خفية ، وهى أعصى العلوم على الأفهام الذكية ، ولا يتوصل إلى معرفة الجواب عن هذه الإشكالات إلا بتقديم الرياضيات والمنطقيات .

فمن يقلدهم فى كفرهم إن خطر له إشكال على مذهبهم يحسن الظن به ويقول : لا شك فى أن علومهم مشتملة على حله ، وإنما يعسر علىّ دركه ، لأنى لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات) .

ثم يعيب الغزالى عليهم هذا الشرط قائلا :

(أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل — وهو الحساب — فلا تعلق له بالإلهيات) .

وكذلك قال الغزالى عن الهندسيات ، فهو لا يرى أن الرياضة بأى فرع من فروعها ، تعتبر مقدمة ضرورية للإلهيات .

أما عن المنطق فيقول الغزالى :

(نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذى نسميه فى فن « الكلام » كتاب « النظر » . فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلا ، وقد نسميه « كتاب الجدل » وقد نسميه « مدارك العقول » ...) .

على أن أمر الخلاف فى هذه المسألة قد يهون إذا نظرنا إلى أن المنطق إذا اعتبر بداية لا بد منها للإلهيات ، فهو ليس بداية بإطلاق ، فلن يستطيع دراسة المنطق ولا فهم المنطق إلا شخص تمرس بألوان من العلوم من شأنها أن تشحذ الذهن وتصقله ، سواء كان ذلك رياضة أو غيرها .

* * *

وعلى هذا يكون ابن رشد والغزالى متفقين على المنهج ، الذى يقضى بأنه ليس كل شخص أهلا لأن يكاشف بحقائق العلوم الإلهية ، فكيف إذن اختلفا فى مسألة (علم البارى سبحانه بذاته أو بغير ذاته) ؟

فوضعها الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) ليجادل بشأنها الفلاسفة ، ويدحض وجهة نظرهم فيها.

وأنكر عليه ابن رشد ذلك وشنع عليه التشنيع الذى نقلنا نصه فى العبارة التى اقتبسناها آنفاً ؟

* * *

وأكاد لا أفهم وجهة نظر ابن رشد فى إنكاره على الغزالى أن يعرض لمسألة علم البارى سبحانه بذاته أو بغير ذاته فى كتاب له يناقش فيه وجهة نظر لا يؤمن بصحتها . ليمهد بذلك لعرض وجهة نظره التى يؤمن بأنها هى الصواب ، وهو بهذا العمل لم يحدث حدثاً جديداً ، ولم يخلق من العدم إشكالا لم يكن موجوداً . ولم يثر حرباً يعكر بها حياة كانت صافية ؛ فالمشكلة أقدم من الغزالى وأقدم من ابن سينا . عرفها وعرض لها فى المحيط الإسلامى . قبل ابن سينا والغزالى وابن رشد . المعتزلة وأهل السنة ، وتخاصموا بشأنها . وقد كان رأى المعتزلة هو تقريباً الرأى الذى اعتنقه ابن سينا فيما بعد ، وكان رأى أهل السنة هو الرأى الذى دافع عنه الغزالى ضد ابن سينا .

وسواء كان رأى المعتزلة فى الصفات . نابعاً من عند أنفسهم . أو تأثروا به من الأفكار الأجنبية التى تسربت إلى بيئتهم . فقد شغل الناس فى أيامهم بالقول الكثير فيه ، هجوماً عليه ودفاعاً عنه . ونشأ بشأنه نظريات متعددة .

فمن قائل : إن الصفات زائدة على الذات . ولها وجودات مستقلة ؛ فلكل صفة وجود زائد على وجود الصفات الأخرى . وعلى وجود الذات . وأنه لو كشف عنا الحجاب لرأينا هذه الصفات الزائدة على الذات رأى العين . وهى أزلية أبدية .

ومن قائل : إنها كذلك إلا أنها ليست أزلية . بل حادثة .

ومن قائل : إنها ليست عين الذات ، ولا غير الذات .

ومن قائل : إنه لاشىء هنالك سوى الذات .

ومن قائل : إنه لا شىء هنالك سوى الذات ، والاعتبارات المسماة عالمية وقادرية . . إلخ .

* * *

كان كل ذلك ، وغير ذلك ، معروفاً فى البيئة الإسلامية قبل الغزالى : فاضت به الكتب ، وعقدت بشأنه المناظرات. فهذا هو الإمام أبو بكر محمد بن الطيب ، ابن الباقلانى المتوفى فى العام الثالث بعد الأربعمائة ، أى قبل مولد الغزالى بنصف قرن ، وهذا هو كتابه المسمى بـ (التمهيد) يعرض لمسألة الصفات جملة .

فيبين وجهة نظر أهل السنة فى أنها زائدة على الذات .

ثم يخاصم المعتزلة السابقين فى نشاطهم على أهل السنة ويرد على وجهه نظرهم المخالفة لوجهة نظر أهل السنة ، فيقول تحت عنوان :

(باب الكلام فى الصفات) ضمن كلام طويل ، ما يأتى :

(**فإن قال قائل** : ولم قلتم : إن للقديم تعالى :

حياة ، وعلماً ، وقدرة ، وسمعاً ، وبصراً ، وكلاماً ، وإرادة ؟

قيل له : من قِبل أن :

الحى ، العالم ، القادر ، منا ، إنما كان حيًّا ، عالماً ، قادراً ، متكلماً ، مريداً ، من أجل أن له :

حياة ، وعلماً ، وقدرة ، وكلاماً ، وسمعاً ، وبصراً ، وإرادة .

وأن هذه فائدة وصفه بأنه :

حى ، عالم ، قادر ، مريد .

يدل على ذلك أن الحى منا ، لا يجوز أن يكو

حيًّا ، عالماً ، قادراً ، مريداً .

مع عدم :

الحياة ، والعلم ، والقدرة .

ولا توجد به هذه الصفات ، إلا وجب بوجودها به أن يكون :

حيًّا ، عالماً ، قادراً .

فوجب أنها علة فى كونه كذلك .

كما وجب أن تكون علةُ :

كون الفاعل ، فاعلا .

والمريد ، مريداً .

وجودَ فعله وإرادته . التى يجب كونه :

فاعلا . مريداً

اوجودها :

وغير فاعل مريد

لعدمها .

فوجب أن يكون البارئ سبحانه :

ذا حياة . وعلم . وقدرة . وإرادة . وكلام . وسمع ، وبصر .

وإنه لو لم يكن له شيء من هذه الصفات . لم يكن :

حياً . ولا عالماً . ولا قادراً . ولا مريداً .

لأن الحكم العقلى الواجب عن علة ، لا يجوز حصوله لبعض من هو له مع عدم العلة الموجبة له . ولا لأجل شيء يخالفها ؛ لأن ذلك يخرجها عن أن تكون علة الحكم[١])

ويسترسل الإمام الباقلانى . فيذكر فصولا أخرى . يعرض فيها أوجه نظر جديدة لإثبات هذا الأمر الذى أثبته فى هذا الفصل . وهو زيادة الصفات على الذات ، كما هو مذهب أهل السنة .

وبعد أن يطمئن الباقلانى ، إلى تصويب وجهة نظرهم ، يعرض لوجهة نظر المخالفين من المعتزلة .

فيقول :

(باب الكلام فى الأحوال على مذهب أبى هاشم)

وبعد أن يناقش الباقلانى فى هذا الفصل نظرية الأحوال . وهى أحد أوجه تفسير زيادة الصفات على الذات ينتقل إلى مسألة العلم . وهى المسألة التى ثار ابن رشد ثورته العارمة بسببها على الغزالى . ورماه من أجلها بأنه (شرير جاهل) لأنه جادل بشأنها فى كتاب . فيقول الإمام الباقلانى :

(شبهة لهم فى نفى العلم)

---

(١) كتاب التمهيد ص ١٥٢ نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر .

وتحت هذا العنوان يقول :

(يقال لهم ــ يعنى للمعتزلة ــ ما[1] أنكرتم أن يكون لله سبحانه عِلْمٌ به عَلِمَ ؟

فإن قالوا : لأنه لو كان له علم ، لوجب أن يكون عرضاً حادثاً ، وغير إله ، وحالا فيه ، وغير متعلق بمعلومين ، على سبيل التفصيل ، وأن يكون واقعاً عن ضرورة أو استدلال ، وأن يكون مما له ضد ينفيه .

لأن كل علم عقلناه ثبت لعالم به فى الشاهد المعقول . فهذه سبيله .

وإثبات علم على خلاف ما ذكرناه ، قول لا يعقل ، وخروج عن حكم الشاهد والمعقول .

وذلك باطل باتفاق .

قيل لهم : ولم زعمتم أن القضاء بخلاف الشاهد والوجود محال ؟

وأن الشاهد والوجود دليل على ما وصفتم ؟

فلا يجدون فى ذلك متعلقاً .

* * *

ويقال لهم : ما أنكرتم أن على اعتلالكم من استحالة :

وجود إنسان ، لا من نطفة ؟

وطائر لا من بيضة ؟

وبيضة لا من طائر ؟

وفاعل فعل الأجسام ؟

لأن ذلك أجمع مما لم يوجد و يعقل فى الشاهد . وهذا لحوق بالدهر .

ويقال لهم: فأحيلوا حيًّا عالماً قادراً لنفسه ؛ لأنكم لم تجدوا ذلك فى الشاهد .

* * *

ثم يقال لهم : فما أنكرتم على اعتلالكم أن لا يصح كون صانع العالم ، جل ذكره ، عالماً ؟ لأن العالم فى الشاهد والمعقول ، وكل ما أثبتناه عالما ، فى شاهدنا ، لا يكون إلا جسما محدثاً ، متحيزاً ، حاملا للأعراض ، مؤتلفاً ، متغايراً ، ومتبعضاً ،

---

(١) أى لم إنكاركم أن يكون . . . إلخ .

ومضطرًّا أو مستدلا .

ولابد أن يكون ذا قلب ورطوبة ، وأن لا يكون الله سبحانه شيئاً موجوداً ؛ لأن الشيء المعقول لا يخرج عن أن يكون جسما ، أو جوهراً ، أو عرضاً .

فإن مروا على ذلك ، تجاهلوا وتركوا التوحيد .

وإن أبوه ، تركوا تعلقهم بمجرد الشاهد والوجود .

* * *

فإن قالوا : ليس علة كون العالم عالماً ، ما وصفتم ، ولا حده . ولا معنى كونه عالماً ، أنه جسم أو ذو قلب ، أو مستدل أو مضطر .

قيل لهم : فكذلك ليس علة كون العلم علما ، ما وصفتم ولا حده . ولا معنى كونه علماً أنه محدث ، عرض ، غير العالم وحال فيه ، واستحالة تعلقه بمعلومين ، وأنه ضرورة أو استدلال ، لأنه قد يشركه فى جميع هذه الأوصاف ما ليس بعلم ؛ لأن الحركة لا تتعلق بمعلومين ، وتقع اضطراراً ، أو اكتساباً . وهى عرض محدث غير العالم ؛ وليست من العلم بسبيل .

فجاز لذلك إثبات علم على خلاف صفة ما ذكرتم ، كما جاز ذلك فى الشيء والعالم .

* * *

ثم يقال لهم : فإن كنتم على الشاهد تعتمدون وعليه تعولون ؛ فأوجبوا إذا كان البارى سبحانه عالماً ، أن يكون ذا علم . وهذا أوجب ؛ لأنه غير منتقض من أحد طرفيه ؛ لأن كل عالم منا ، فهو ذو علم ، وكل ذى علم ، فهو عالم .

وليس كل محدث عرضا غير العالم ، وحالا فى قلب ، ومما يستحيل تعلقه بمعلومين ، على وجه التفصيل ، فهو علم .

فإن جاز إثبات عالم ليس بذى علم ، وإن كان ذلك خلاف المعقول ، جاز أيضاً إثبات علم ، ليس بعرض محدث حال ، غير العالم . وإن كان ذلك خلاف المعروف فى الشاهد والوجود .

وإن هم قالوا : هذه الأوصاف هى شروط فى كون العلم علماً وليست بعلة لكونه علماً ، ولا حدًّا له .

قيل لهم : لم قلتم ذلك ؟ فلا يجدون إلى تصحيح ذلك سبيلا ، إلا بأنهم لم يجدوا علماً ينفك من ذلك .

فيقال لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون جميع ما عارضناكم به فى العالم ، من شروط كونه عالماً ، وإن لم يكن من حده ، ولا معنى وصفه أنه عالم ، ولا من علة كونه عالماً . بدلالة أنا لم نجد ولم نعقل بيننا إلا كذلك) .

* * *

ثم يقول الباقلانى :

(شبهة أخرى لهم)

فإن قالوا : فإن كان البارى سبحانه ذا علم ، لم يزل به عالماً ، لوجب أن يكون قديماً لنفسه .

ولو كانا قديمين لأنفسهما ، لوجب :

أن يكونا مثلين مشتبهين .

وأن يكون العلم إلهاً حيًّا ، قادرا ، عالمًا بنفسه .

وأن يكون العالم صفة غير حى[1] ، ولا عالم ، ولا قادر ، ولا قائم بنفسه ، من حيث أشبه ما هذه صفته .

فلما فسد ذلك فسد أن يكون له علم .

فيقال لهم أولا : لم قلتم إن المشتركين فى صفة واحدة من صفات النفس ، يجب أن يكونا مثلين ؟ فإنا لكم فى ذلك مخالفون :

ثم يقال لهم : ما أنكرتم ، إن كان ما قلتموه فى ذلك صحيحاً ، أن يكون السواد والبياض ، مشتبهين من حيث كانا خلافين ، غيرين لأنفسهما ، وكان وصفهما بذلك متساويا ؟

فلا يجدون لذلك مدفعا .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان ما قلتموه واجباً ، فما أنكرتم أن يكون الإنسان مثلا

---

(١) أى يكون العلم نفسه عالماً ؛ حيث إنه أصبح مثلا البارى ، والعلم غير حى ، فيكون العلم صفة غير حى فيقال لغير الحى : عالم . وفى الكلام نظر فتأمله . ولعل فى النص تحريفاً .

لعلمه ؛ إذ كانا محدثين لأنفسهما ؟

فإن قالوا : ليس المحدث عندنا محدثًا لنفسه ، بل محدث ، لا لنفسه ، ولا لعلة .فلم يجب ما سألتم عنه .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضاً أن يكون كل قديم وصف بالقدم ؛ من صفة وموصوف فإنه قديم لا لنفسه ولا لعلة ، فلا يجب بذلك تماثل القديمين ؟

فإن قالوا : إنما وجب أن يكون القديم قديماً لنفسه ، لأن نفسه لا تعلم إلا قديمة .

قيل لهم : فقولوا لأجل هذا بعينه : إن السواد والبياض شيئان غيران خلافان ، لونان ، عرضان لأنفسهما ؛ لأنهما لا يعلمان إلا كذلك .

وقولوا أيضًا : إن كل واحد منهما واحد لنفسه ؛ لأن نفسه لا تعلم إلا واحدة .

فإن مروا على ذلك قيل لهم : فما أنكرتم من وجوب تماثلهما ، إذا كانا مشتركين في هذه الأوصاف لأنفسهما ؟ ولا محيص لهم من ذلك .

وإن أبوه وقالوا : إن هذه الأوصاف جارية على السواد والبياض. لا لأنفسهما ، ولا لعلة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا عليها .

قيل لهم : فما أنكرتم أيضًا أن يكون القديم وعامه ، قديمين لا لأنفسهما ولا لعلة ، وإن لم تعلم أنفسهما إلا قديمتين . ولا فصل لكم في ذلك .

وفيه سقوط ما عولوا عليه) .

* * *

ثم يقول الباقلانى :

(شبهة أخرى لهم

وإن قالوا : الدليل على أن الله سبحانه لا يجوز أن يكون عالما بعلم ، أنه لو كان له علم ، لوجب أن يتعلق بالمعلومات على وجه تعلق علومنا بها .

ولو كان كذلك لوجب أن يكون علمه من جنس علومنا ؛ لأن العلمين إنما يجب تماثلهما لتعلقهما بمعلوم واحد على وجه واحد .

فلما لم يجز أن يكون علمه من جنس علومنا ، ثبت أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إن طريق العلم بتماثل العلمين المحدثين هو أن يكون متعلقهما

واحداً ، على وجه واحد ؟ أباضطرار علمتم هذا ؟ أم بنظر واستدلال ؟

فإن قالوا : باضطرار ، أمسك عنهم ، أو اقلب الكلام عليهم فى منع تماثل ما هذه سبيله ، وادعى فيه علم الاضطرار .

وإن قالوا : بنظر ، قيل لهم : وما هو ؟

فإن قالوا : هو علمنا بتماثل كل علمين من علومنا ، إذا كان متعلقهما واحدا ، على وجه واحد .

قيل لهم : وما فى هذا من الدليل ؟ وما أنكرتم أنهما لم يتماثلا لهذه العلة ، ولكن لأنفسهما فقط ؟

ومن حيث علم أنه لا صفة جازت على أحدهما ، إلا وهى جائزة على الآخر ، ولا صفة وجبت لأحدهما إلا وهى واجبة للآخر .

وليس كذلك سبيل علم القديم وعلم المحدث .

* * *

ثم يقال لهم : لو كان جهة العلم بتماثل ما له تعلق بغير أن يكون متعلقهما واحدا ، على وجه واحد؛ لوجب أن تكون الإرادة والقدرة المتعلقتان بالشيء الواحد المقدور ، والمراد على وجه الحدوث متماثلين لتعلقهما بمتعلق واحد على وجه واحد .

فلما بطل هذا من قولنا ، وقولكم ، بطل اعتباركم الذى إليه استندتم .

ثم يقال لهم : فيجب على اعتلالكم هذا ، إذا كان القديم سبحانه عالما لنفسه ، وبنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأنها متعلقة بالمعلومات ، كتعلق علومنا بها .

فلما لم يجز ذلك ، لم يجز أن يكون عالماً بنفسه .

فإن قالوا : نحن لا نقول : إنه عالم بالمعلومات بنفسه ، على أنه بنفسه يعلمها ، وأن المعلومات متعلقة بها .

وإنما نريد بذلك أنه عالم بها ، لا لمعنى يقارن نفسه .

فعبرنا عن هذا المعنى بأنه عالم بنفسه ،

قيل لهم : وكذلك نحن لسنا نريد بقولنا : إن القديم تعالى يعلم المعلومات بنفس علمه ، أن علمه آلة له ، ومتعلق بالمعلومات تعلق الحبل بالحبل ، والجسم بالجسم .

وإنما نعنى بقولنا : إنه يعلم المعلومات بنفس علمه ، أنه يعلمها لا لمعنى يقارن العلم .

فعبرنا عن ذلك ، بأنه يعلم بنفس العلم .

وكذلك كل شيء قلنا فيه : إنه موصوف بما وصف به لنفسه ، إنما نعنى به أنه موصوف به ، لا لعلة ، فلم يجب ما قلتم .

* * *

ثم يقال لهم : إن كان معنى أن البارى عالم بنفسه ، أنه عالم لا لمعنى يقارن نفسه ، فيجب أن يكون :

المحدث محدثاً لنفسه .

والشيء شيئاً لنفسه .

لأنه محدث لا لعلة .

وشيء لا لعلة .

وكذلك يجب أن تجعلوا كل وصف يستحق لا لعلة ، مستحقاً لنفس الموصوف به .

وهذا ترك قولهم بأوصاف تستحق لا لنفس ولا لعلة .

فإن قالوا : لا يجب ، إذا علم البارى سبحانه المعلومات بنفسه ، أن تكون نفسه كنفس علومنا ؛ لأن تعلق نفسه بالمعلومات تعلق العالمين ، وتعلق العلم بها تعلق العلوم .

قيل : هذه حيرة ، وقلة دين ، وإيثار للتخليط .

وذلك أن كون العالم عالماً بالمعلومات بعلمه : هو عندنا وعندكم بمعنى كونه عالماً بالمعلومات بنفسه ، لو ثبت أنه عالم بنفسه .

وكونه عالماً بعلمه ، لا يختلف ولا يتزايد . فيجب أن يكون ما أوجب كونه عالماً بالمعلومات ، متماثلا ؛ إن كانت نفسه ، وإن كانت علة لا يقال هى نفسه ، من علم أو حال ، متساويا متماثلا ؛ لأن المعتبر فى ذلك . يكون العالم عالما ، على حد متساو . ووجب تماثل ما أوجب هذه الصفة المتساوية .

فقولكم بعد هذا : إن نفس البارى سبحانه تتعلق بالمعلوم تعلق العالمين ، ونفس

العلم تتعلق تعلق العلوم : تخليط وإبهام ، أن كون العالم عالماً بالمعلوم ، تارة بنفسه، وتارة لمعنى يختلف .

فإذا لم يجز ذلك ، لم يكن لما قلتموه ، محصول ولا معنى معقول .

ولا جواب لهم على ذلك) .

* * *

ثم قال الباقلانى :

(شبهة أخرى :

(فإن قالوا : الدليل على أنه لا علم لله سبحانه ، أنه لو كان له علم ، لم يخل من أن يكون مثلا للقديم تعالى ، أو مخالفا له .

فإن كان مماثلا له ، وجب أن يكون ربًّا إلهاً عالماً قادراً ، كهو .

وهذا كفر من قائله .

وإن كان مخالفاً له ، وجب أن يكون غير إله ، وأن يكون معه فى القدم غير له .

وذلك باطل باتفاق .

فوجب أنه لا علم له .

يقال لهم : لم قلتم : إنه لابد أن يكون علمه ، إذا ثبت ، موافقاً له أو مخالفاً ؟ وما أنكرتم أن يكون محالا ، أن يقال فيما ليس بغيرين ، إنهما متفقان أو مختلفان ، كما يستحيل أن يقال : إن البارى جل اسمه ، مثل للأشياء كلها ، أو مخالف لها كلها .

وكما يستحيل أن يقال ذلك :

فى الآية من السورة .

والبيت من القصيدة .

والجزء من الجملة .

والواحد من العشرة .

من حيث استحال أن يكون أحد المذكورين ، هو الآخر ، أو غيره ؟

فما الذى به تدفعون هذا ؟

* * *

ثم يقال لهم : إن أردتم بقولكم : إن علم القديم سبحانه مخالف له ، أنه غير له . وأنه من جنس ، والبارى سبحانه من جنس غير جنسه ، كما يقال ذلك فى السواد والبياض .

فذلك محال ؛ لقيام الدليل على أن علم الله سبحانه ، ليس بغير له ، من حيث لم تجز مفارقته له بزمان . أو مكان ؛ أو الوجود ، أو العدم .

وقد ثبت أن معنى الغيرين ، وحقيقة وصفهما بذلك ، أنه ماجاز افتراقهما على أحد هذه الثلاثة الأوجه .

* * *

وكذلك فقد دل الدليل على أن القديم سبحانه ، وعلمه ، ليسا بجنسين ، ولا مختلفين ، ولا متفقين .

وإن عنيتم بخلاف القديم سبحانه ، لعلمه ، بُعْدَ شبهه منه ، وأن لا يسد مسده ، ولا ينوب منابه ، ولا يستحق من الوصف ما يستحق ، ولا يجوز عليه من الأوصاف جميع ما يجوز عليه .

فهذا صحيح فى المعنى ، وإن كانت العبارة ممنوعاً منها ، لا تجوز باتفاق ، أو سمع ، أو دليل أوجب ذلك ، إن قام عليه)[1] .

* * *

هكذا خاض القوم فى صفات الله ، بعامة ، وفى صفة العلم بخاصة . وجادل أهل السنة فيها المعتزلة ، وجادل المعتزلة فيها أهل السنة ، وصاغوا جدلهم هذا مناظرات شفهية تعقد لها الحلقات تارة ، وصاغوه كتباً تقرأ تارة أخرى . ولم يضنوا بسماع هذه المناظرات على من تدفعه دوافع حب الاطلاع إلى سماعها ، ولا بقراءة كتبهم هذه على من يرغب فى الاطلاع عليها .

وأصبح رأى أهل السنة فى هذه المسائل ، ورأى المعتزلة فيها ، جزءاً من الثروة العلمية المطروحة للدرس والبحث والتعلم والتعليم .

فهذا هو الباقلانى يعرضها على الراغبين فى معرفتها دون حذر أو مواربة ، فى كتاب يقدمه لكل راغب فى البحث والدرس .

(١) المرجع السابق ص ١٥٥ .

ولم يكن الباقلانى بدعاً فى هذا ، فهذا إمام الحرمين الجوينى ، يعرض لنفس هذه المسائل ، ويعالجها فى أسلوب لعله أعمق من هذا ، وأكثر منه استيعاباً ، وكتابه الإرشاد واحد من كتبه الكثيرة التى عالج فيها هذه المسائل .

فالغزالى إذ يعرض لهذه المسائل فى كتابه (تهافت الفلاسفة) يناقش الفلاسفة فيما يراه غير صحيح ، من آرائهم ، لم يفش سرًّا كان مكتوماً ، ولم يذع أمراً كان القوم يحرصون على أن يظل مصونا . إنه لم يفعل أكثر مما فعل الباقلانى والجوينى ، مع خصومهم فى هذا الأمر من المعتزلة .

* * *

ولست أقصد من هذا أن أروج لهذا النوع من الجدل ، حول موضوع له من القداسة والبعد عن متناول عقول البشر ، ماله ... كلا ، فأنا ممن يؤمنون أن البحث فى حقيقة ذات الله ، وحقيقة صفاته ، فيه مجاوزة للحدود التى رسمها لنا هادينا ومرشدنا ، سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا) .

وفيه ، فضلا عن ذلك ، بذل لشىء غير قليل من العناء طمعاً فى معرفة ما لا سبيل إلى معرفته معرفة تفصيلية .

ولعل ابن رشد نفسه يعترف بأن الوصول إلى آراء عقلية تفصيلية فى هذا المجال أمر عزيز المنال ؛ إنه يقول فى المسألة السادسة من كتابه (تهافت التهافت) :

(إن الأقاويل البرهانية — يعنى فى العلم الإلهى — قليلة جدًّا ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن .

والدر الخالص ، من سائر الجواهر) .

ويعجبنى فى هذا المقام ما يرويه (الجلال الدوانى) فى شرحه على العقائد العضدية عن بعض الأصفياء[1] :

(عندى أن زيادة الصفات وعدم زيادتها ، وأمثالها ، مما لا يدرك — أى يعلم علماً تفصيليًّا — إلا بالكشف — أى بإعلام الله عن طريق الوحى أو الإلهام — ومن

(١) ص ٣٣٣ الجزء الأول من كتاب (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين) نشر دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابى الحلبى وشركاه .

أسنده إلى غير الكشف ، فإنما يتراءى له ما كان غالباً على اعتقاده ، بحسب النظر الفكرى) .

* * *

ولأرجع إلى ما كنت بسبيله ، فأقول :

لست أقصد إلى أن أروج لهذا النوع من الجدل ، إنما أقصد أن أبين الوقائع التاريخية ، فالبيئة الإسلامية ، كانت قبل مولد الغزالى . وفى عهده ، ميداناً لصراع فكرى عنيف حول هذه المسائل التى عرض لها الغزالى فيما بعد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) صراعاً ثار نقعه ، وارتفع عجاجه ، وصارت دراسته جزءاً من الثقافة العامة المبذولة لأبناء العصر جميعاً ، وقد رأينا طرفاً من ذلك فيما اقتبسنا ، من كتاب (التمهيد) للباقلانى ، الذى يصور لونا من هذا الصراع بين الأشاعرة ، والمعتزلة .

* * *

وقد نزل الفلاسفة أنفسهم ميدان هذا الصراع ، وقد جال فيه ابن سينا وصال وتعرض — بين ما تعرض — لمسألة الصفات بعامة ، ومسألة العلم بخاصة ، تعرضاً أعمق وأخصب من تعرض الإمام الباقلانى . .

ولكى تكون هذه الدعوى مؤيدة بالشواهد المادية ، أضع بين يدى القارئ طرفاً من صنيع ابن سينا فى هذا المجال ، وهو ممن توفى قبل مولد الغزالى بنحو عشرين عاماً .

وسوف لا أختار هذا الطرف من كتابه (الإشارات والتنبيهات) حتى لا يقال إن هذا الكتاب قد وضعه ابن سينا للخاصة ، وأوصى أن يحال بينه وبين غيرهم من عامة المتعلمين ، بل سأختار هذا الطرف من كتابه (الشفاء) الذى يعتبر بحق الموسوعة السينية الكبرى ، التى أقامها ابن سينا مأدبة علمية يجتمع حولها كل راغب فى المعرفة ، كما أشار إلى ذلك هو نفسه فى مقدمتها .

ومما جاء فيها بخصوص موضوع علم الله بنفسه وبذاته فيها قوله :

(فصل : فى أنه تام وخير ، ومفيد كل شىء بعده ، وأنه حق ، وأنه عقل محض ، ويعقل كل شىء ، وكيف ذلك ، وكيف يعلم ذاته ، وكيف يعلم الكليات ،

وكيف يعلم الجزئيات . وعلى أى وجه لا يجوز أن يقال :
يدركها)[١] .

(فواجب الوجود تام الوجود ؛ لأنه ليس شيء من وجوده ، وكمالات وجوده ، قاصراً عنه .

ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج فى غيره ، مثل الإنسان ؛ فإن أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه .

وأيضاً فإن إنسانيته توجد لغيره .

بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس إنما له الوجود الذى له فقط ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

* * *

وواجب الوجود بذاته خير محض .

والخير بالجملة ما يتشوقه كل شيء .

وما يتشوقه كل شيء هو الوجود ، وكمال[٢] الوجود من باب الوجود .

والعدم ، من حيث هو عدم ، لا يتشوق إليه ، بل من حيث يتبعه وجود ، أو كمال للوجود .

فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود .

فالوجود خير محض ، وكمال محض .

فالخير بالجملة هو ما يتشوق كل شيء فى حده ، ويتم به وجوده .

والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر ، أو عدم صلاح لحال الجوهر .

فالوجود خيرية .

وكمال الوجود خيرية الوجود .

والوجود الذى لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض .

---

(١) ص ٣٥٥ من (الشفاء) قسم (الإلهيات « ٢ ») نشر الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية لسنة ١٣٨٠ هـ .

(٢) فى الأصل (أو كمال) .

والممكن الوجود بذاته ، ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته ، لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم .

وما احتمل العدم بوجه ما ؛ فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص .

فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً : خير ، لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها .

وقد بان أن واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكل كمال وجود ، فهو من هذه الجهة خير أيضاً لا يدخله نقص ولا شر .

وكل واجب الوجود ، فهو حق ؛ لأن حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذى يثبت له .

فلا أحق إذن من واجب الوجود .

* * *

وقد يقال : حق أيضاً لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً .

فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون :

الاعتقاد بوجوده صادقاً .

ومع صدقه دائماً .

ومع دوامه . لذاته ؛ لا لغيره .

وسائر الأشياء ؛ فإن ماهياتها كما علمت ، لا تستحق الوجود ، بل هى فى أنفسها ، وقطع إضافتها إلى واجب الوجود ، تستحق العدم .

فلذلك هى[1] كلها فى أنفسها باطلة .

وبه حقة .

وبالقياس إلى الوجه الذى يليه ، حاصلة .

فلذلك كل شيء هالك إلا وجهه .

فهو أحق بأن يكون حقاً .

* * *

وواجب الوجود عقل محض ؛ لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه .

وقد عرفت أن السبب فى أن لا يعقل الشيء ، هو المادة وعلائقها ، لا وجوده .

(١) فى الأصل بدون كلمة (هى) .

وأما الوجود الصورى ، فهو الوجود العقلى ، وهو الوجود الذى إذا تقرر فى شىء ، صار للشىء به عقل .

والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة .

والذى ناله بعد القوة ، هو عقل بالفعل ، على سبيل الاستكمال .

والذى هو له ذاته ، هو عقل بذاته .

* * *

وكذلك هو معقول محض ؛ لأن المانع للشىء أن يكون معقولا ، هو أن يكون فى المادة وعلائقها ، وهو المانع من أن يكون عقلا .

وقد تبين لك هذا ، فالبرىء عن المادة والعلائق ، المتحقق الوجود المفارق ، هو معقول لذاته .

ولأنه عقل بذاته .

وهو أيضاً معقول بذاته .

فهو معقولُ ذاتِه .

فذاته عقل ، وعاقل ، ومعقول .

لا أن هناك أشياء كثيرة ؛ وذلك لأنه :

بما هو هوية مجردة ، عقل .

وبما يعتبر له أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته .

وبما يعتبر له أن ذاته له هوية مجردة ، فهو عاقل ذاته .

فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء .

والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء ، ولشىء من شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر ، بل شىء مطلقاً ، والشىء مطلقا أعم من هو أو غيره .

فالأول[1] : باعتبار أن له ماهية مجردة لشىء ، هو عاقل .

وباعتبار أن ماهيته المجردة ، لشىء ، هو معقول ، وهذا الشىء هو ذاته .

فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى لشىء هو ذاته .

---

(١) أى الواجب .

ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشىء هو ذاته .

* * *

وكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئاً معقولا .

وهذا الاقتضاء لا يتضمن أن ذلك الشىء ، آخر ، أو هو .

بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محركاً ، لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر ، أو هو .

بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك .

* * *

وتبين أنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو ما يحرك ؛ ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد ، أن فى الأشياء شيئاً متحركاً عن ذاته ، إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه .

ولم يكن نفس تصور المحرك ، والمتحرك يوجب ذلك ؛ إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له شىء محرك مطلقاً ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

والمحرك يوجب أن يكون له شىء متحرك عنه ، بلا شرط أنه آخر ، أو هو .

* * *

وكذلك المضافات تعرف اثنينيتها ، لأمر ، لا لنفس النسبة والإضافة المفروضة فى الذهن ؛ فإنا نعلم علماً يقينياً أن لنا قوة نعقل بها الأشياء .

فإما أن تكون القوة التى نعقل بها هذه القوة ، هى هذه القوة نفسها .

فتكون هى نفسها ، تعقل ذاتها .

أو تعقل ذلك قوة أخرى ، فتكون لنا قوتان :

قوة : نعقل الأشياء بها .

وقوة : نعقل بها هذه القوة .

ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل .

فقد بان أن نفس كون الشىء معقولا ، لا يوجب أن يكون معقولا لشىء ذلك الشىء آخر .

* * *

وبهذا يتبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل ما توجد له الماهية المجردة ، فهو عاقل .

وكل ماهية مجردة توجد له ، أو لغيره ، فهو معقول ؛ إذ كانت هذه الماهية لذاتها عاقلة ، ولذاتها أيضاً معقولة لكل ماهية مجردة تفارقها أو لا تفارقها .

* * *

فقد فهمت أن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين فى الذات ، ولا اثنين فى الاعتبار أيضاً ؛ فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا اعتبار أن ماهية مجردة لذاته ، وأنه ماهية مجردة ذاتها لها .

وههنا تقديم وتأخير فى ترتيب المعانى . والغرض المحصل شيء واحد بلا قسمة .

فقد بان أن كونه عاقلا ومعقولا ، لا يوجب فيه كثرة البتة .

* * *

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء ، وإلا فذاته:

إما متقومة بما يعقل ، فيكون تقويمها بالأشياء .

وإما عارض[1] لها أن تعقل .

فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ؛ وهذا محال .

ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحال .

ويكون له حال لا يلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير .

والأصول السالفة تبطل هذا ، وما أشبهه .

* * *

ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها .

والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ، و بتوسط ذلك بأشخاصها .

* * *

ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات ، مع تغيرها ، من

---

(١) فى الأصل (عارضة) وهو خطأ عربية ؛ لأن هذه الكلمة نعت سببى ، والنعت السببى لا يتبع المنعوت فى التذكير والتأنيث .

حيث هى متغيرة ، عقلا زمانياً مشخصاً ، بل على نحو آخر نبينه ؛ فإنه لا يجوز أن يكون

تارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها موجودة غير معدومة .

وتارة يعقل عقلا زمانياً منها : أنها معدومة غير موجودة .

فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة .

ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية .

فيكون واجب الوجود متغير الذات .

ثم الفاسدات :

إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لا يتشخص ، لم تعقل بما هى فاسدة .

وإن أدركت بما هى مقارنة لمادة ، وعوارض مادة ، ووقت ، وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة أو متخيلة .

* * *

ونحن قد بينا فى كتب أخرى أن :

كل صورة محسوسة

وكل صورة خيالية .

فإنما تدرك من حيث هى محسوسة أو متخيلة ، بآلة جزئية .

* * *

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود ، نقص له ؛ كذلك إثبات كثير من التعقلات .

بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على نحو كلى .

ومع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

وهذا من العجائب التى يحوج تصورها إلى لطف قريحة .

* * *

وأما كيفية ذلك ؛ فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها .

ولاشيء من الأشياء إلا وقد صار من جهة ما ، بسببه ، وقد بينا هذا .
فتكون هذه الأسباب يتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

* * *

والأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيعلم ضرورة ما يتأدى إليها ، وما بينها من الأزمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ، ولا يعلم هذا ؛ فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أى من حيث لها صفات .

وإن تخصصت بها شخصاً ، فبالإضافة إلى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها ، لكنها تستند إلى مبادئ كل واحد منها نوعه ، فى شخصه ، فتستند إلى أمور شخصية .

وقد قلنا : إن هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها .

فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضاً ؛ كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ؛ وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه ، لا نظير له ، ككرة الشمس مثلا ، أو كالمشترى .

وأما إذا كان النوع منتشراً فى الأشخاص ، لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشيء إلا أن يشار إليه ابتداء ، على ما عرفت .

* * *

ونعود فنقول : كما أنك تعلم حركات السماويات كلها ، فأنت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال ، وكل انفصال ، جزئى ، يكون بعينه ، ولكن على نحو كلى .

لأنك تقول ، فى كسوف ما : إنه كسوف يكون بعد زمان ، وحركة ، يكون لكذا من كذا شمالياً نصفياً ، ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا .

ويكون بينه ، وبين كسوف مثله ، سابق له أو متأخر عنه ، مدة كذا .

وكذلك بين حال الكسوفين الآخرين ؛ حتى لا تقدر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلا علمته ، ولكنك علمته كلياً .

لأن هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة ، كل واحد منها يكون حاله تلك الحالة .

لكنك تعلم ، لحجة ما ، أن ذلك الكسوف لا يكون إلا واحداً بعينه .

وهذا لا يدفع الكلية إن تذكرت ما قلناه من قبل .

ولكنك مع هذا كله ، ربما لم يجز أن تحكم فى هذا الآن ، بوجود هذا الكسوف أولا وجوده ، إلى أن تعرف جزئيات الحركات بالمشاهدة الحسية .

وتعلم ما بين هذا المشاهد ، وما بين ذلك الكسوف من المدة .

وليس هذا نفس معرفتك بأن فى الحركات حركة جزئية ، صفتها صفة ماشاهدت وبينها وبين الكسوف الثانى الجزئى كذا .

فإن ذلك قد يجوز أن تعلمه على هذا النحو من العلم ، ولا تعلمه وقت ما يشك فيه : أنها هل هى موجودة . بل يجب أن يكون قد حصل لك بالمشاهدة شيء مشار إليه ، حتى تعلم حال ذلك الكسوف .

* * *

فإن منع مانع أن يسمى هذا معرفة للجزء من جهة كلية ، فلا مناقشة معه ؛ فإن غرضنا الآن فى غير ذلك . وهو فى تعريفنا أن الأمور الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً يتغير معهما العالم .

وكيف تعلم وتدرك علماً وإدراكاً لا يتغير معهما العالم ؟

فإنك إذا علمت أمر الكسوفات كما توجد أنت .

أو لو كنت موجوداً دائماً ، كان لك علم لا بالكسوف المطلق ، بل بكل كسوف كائن ، ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه ، لا يغير منك أمراً .

فإن علمك فى الحالين يكون واحداً ، وهو أن كسوفاً له وجود بصفات كذا ، ويكون بعد كذا ، وبعده كذا .

ويكون هذا العقد منك صادقاً ، قبل ذلك الكسوف ، ومعه ، وبعده .

فأما إن أدخلت الزمان فى ذلك ، فعلمت فى آن مفروض :

أن هذا الكسوف ليس بموجود .

ثم علمت فى آن آخر : أنه موجود ... إلخ .]

* * *

وهكذا ، قبل أن أنهى المقدمة اضطررت أن أقدم الكتاب للطبع بسبب

سفر طارئ ظننت أن لن يتيسر معه المضى فى إتمام المقدمة — كان إلى بلاد المغرب الأقصى — وهاهو ذا الكتاب يعاد طبعه وأنا فى سفر آخر — إلى بلاد السودان — ولاتسمح الظروف وأنا فيه بإتمام المقدمة أيضاً ؛ ولست أدرى ماذا عسى أن تكون الظروف يوم يحتاج الكتاب لإعادة طبع مرة ثالثة ؟ لامناص من تفويض الأمر لمن يملك الأمر .

سليمان دنيا

المسائل الإلـهية

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب ، والصلاة على جميع رسله وأنبيائه ، فإن الغرض فى هذا القول ، أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة[1] فى كتاب [التهافت] لأبى حامد ، فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان .

المسألة الأولى فى إبطال قولهم بقدم العالم

[١] – قال أبو حامد : حاكياً لأدلة الفلاسفة فى قدم العالم :

---

(١) ومما ينبغى المبادرة بالإشارة إليه فى هذا المقام أن الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قد حدد الهدف من كتابه ، بما يمكن رده إلى أصلين اثنين :

الأول ما يرجع إلى تحديد موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة ، وهو فى هذا يقول :

[ليعلم أن الخلاف بينهم – يعنى الفلاسفة – وبين غيرهم من الفرق ، ثلاثة أقسام :

قسم : يتعلق النزاع فيه بلفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم جوهراً . . . ولسنا نخوض فى إبطال هذا . . .

القسم الثانى : ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من أصول الدين . . . وهذا الفن أيضاً لسنا نخوض فى إبطاله . . .

القسم الثالث : ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول فى حدوث العالم ، وبيان حشر الأجساد والأبدان ، وقد أنكروا جميع ذلك . . . فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغى أن يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه] انظر المقدمة الثانية .وهذا يعنى فى صراحة أن الغزالى إنما ينازع الفلاسفة فيما صادموا فيه أصول الإسلام ، لا نصوص الإسلام .

وفرق بين النص والأصل ؛ فإن النص عبارة قابلة للتأويل ، وقد قرر الغزالى – فى نفس المقدمة المشار إليها آنفاً – أن النص إذا خالف صريح العقل وجب تأويله .

أما الأصل : فهو المبدأ الذى لا سبيل إلى التخلى عنه إطلاقاً ، كاعتقاد وجود الله ، وبعثة الرسل ، والبعث بعد الموت ، والمسئولية والجزاء ؛ فإن هذه أصول فى الإسلام ، لا سبيل إلى التخلى عنها بحال .

فمخالفة الفلاسفة لأصول الإسلام ، هى – بمقتضى تصريح الغزالى السابق – موضوع النزاع بينه وبين الفلاسفة .

لكن هل التزم الغزالى هذا الموضوع الذى حدده مجالا للنزاع ؟

إن الناظر ، حتى فى الفهرس الذى وضعه الغزالى نفسه لكتابه ، يجد فيه ما يلى :

[المسألة الرابعة : فى تعجيزهم عن إثبات الصانع] وهذا يعنى أن الفلاسفة يعترفون بوجود الصانع للعالم ، ولكنهم فى نظر الغزالى عاجزون عن إثباته . وهذا لا ينطبق عليه ما سماه الغزالى إنكاراً لأصل من أصول الدين.

[ولنقتصر من أدلتهم فى هذا الفن على ما له موقع فى النفس]

قال : [وهذا الفن من الأدلة ، هو ثلاثة :

الدليل الأول

قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ؛ لأنا إذا فرضنا القديم ، ولم يصدر منه العالم ، مثلا ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً عنه إمكاناً صرفاً .

[المسألة الخامسة : فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين] . وهذا يعنى أن الفلاسفة يقرون باستحالة تعدد الآلهة ، ولكنهم ، من وجهة نظر الغزالى عاجزون عن إثبات هذه الاستحالة ، غير أن هذا لا ينطبق عليه ما سماه الغزالى إنكاراً لأصل من أصول الدين .

وهكذا جملة مسائل أخرى فى الكتاب من هذا النوع .

فلماذا عدل الغزالى عن موضوع النزاع الذى حدده بأنه إنكار أصل من أصول الدين ؛ إلى هذه المسائل ؟ والإجابة عن هذا السؤال ، تقضينا التمهل حتى نفرغ من دراسة الأصل الثانى .

الثانى : ما يرجع إلى طبيعة الأدلة التى استعملها الفلاسفة فى العلم الإلهى ، وفى بعض مسائل من العلم الطبيعى ، فهذه الأدلة فى نظر الغزالى ، لم تصل إلى مرتبة البرهان الذى يحصل به اليقين ، وفى هذا يقول الغزالى :

[ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين ، نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية ، لما اختلفوا فيها ، كما لم يختلفوا فى الحسابية] انظر المقدمة الأولى .

ويقول [ونناظرهم فى هذا الكتاب بلغتهم ، أعنى بعباراتهم فى المنطق ؛ ونوضح أن ما شرطوه فى صحة مادة القياس ، فى قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه فى صورته فى كتاب القياس ، وما وضعوه من الأوضاع فى « إيساغوجى » و « قاطيغورياس » التى هى من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشىء منه فى علومهم الإلهية] انظر المقدمة الرابعة .

ويقول : [وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً ، نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا ، وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس فكذا السموات ، وإن غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين .

ومذهبهم فى هذه المسألة ، مما لا ينكر إمكانه ، ولا يدعى استحالته ؛ فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم ، فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً ، ولا كونه مستديراً ؛ فإن الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها ، مشتركة فى قبول الحياة .

ولكنا ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل ؛ فإن هذا إن كان صحيحاً فلا يطلع عليه إلا الأنبياء صلوات الله عليهم ، بإلهام من الله تعالى أو بوحى ، وقياس العقل ليس يدل عليه] انظر [illegible]ـألة فى تعجيزهم عن إقامة الدليل ، على أن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية .

والغزالى يعنى أنه ما دامت التجربة فى عهدهم لم تكن وصلت إلى الحد الذى يمكنهم معه ان يتأكدوا من حال السموات ، وما دام العقل – كما أوضح الغزالى فى تهافت الفلاسفة – غير مستطيع أن يقول فى هذا

فإذا حدث بعد ذلك ، إما أن يتجدد مرجح ، أو لم يتجدد .

فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك .

وإن تجدد مرجح انتقل الكلام إلى ذلك المرجح ، لم رجح الآن . ولم يرجح قبل ؟ فإما أن يمر الأمر إلى غير نهاية ، أو ينتهى الأمر إلى مرجح لم يزل مرجحاً]

الموضوع كلمة فاصلة ، فيصبح طريق الوحى ، ما دام قد تعطل هذان الطريقان ، هو المتعين .

* * *

فهذا الضعف الذى أحسه الغزالى فى أدلة الفلاسفة بعامة — سواء منها ما استعملوه فى هدم أصل من أصول الدين ، كإنكار حشر الأجساد ، وإنكار علم الله بالجزئيات .

وما استعملوه لا فى هدم أصل من أصول الدين ، ولكن فى إقامة أصل من أصول الدين ، كوجود الصانع ، واستحالة تعدده .

وما استعملوه لا فى هدم أصل من أصول الدين ، ولا فى إقامة أصل من أصول الدين ، ولكن فى إضافة جديد لا يعرف ، فيما يرى الغزالى ، إلا من طريق الدين .

جعل الغزالى يندد بمسلكهم العقلى فى هذه المجالات التى يرى الغزالى أن الحق جانب الفلاسفة فيها :
إما لأنها لا تعلم إلا بوساطة الدين ، كحشر الأجساد .
وإما لأن الدين قد نبه إلى المسلك الصحيح منها ، كقوله تعالى :

(يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ)

وكقوله تعالى :

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ)

لا ما لجأ إليه الفلاسفة من نظرية (الواجب والممكن) ونظرية (التسلسل) .

وقد اقتضاه هذا التنديد أن يوسع دائرة النزاع بينه وبينهم حول مسألة الأدلة التى عولوا عليها ، وإن كان المستدل عليه موضع وفاق بينه وبينهم .

لكن الغزالى لما فرغ من كشف أخطائهم التى تتصل :
تارة بموضوع النزاع ، كإنكارهم علم الله بالجزئيات .
وتارة بنوع الاستدلال ، كعجزهم عن إثبات وجود صانع العالم .

عاد فركز على المسئولية فى أخطاء الموضوع ، لا فى أخطاء الاستدلال ، فقال فى آخر الكتاب :
[خاتمة :

فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :
إحداها : مسألة قدم العالم . . .
والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة . . .
والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها . . .]

* * *

وفى ضوء هذا الذى تقدم ، نريد أن نحدد معنى قول ابن رشد هنا .

[فإن الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد ، فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان] .

فاذا يعنى ابن رشد بـ (الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت) وماذا يعنى بـ (قصورها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

هل يعنى ابن رشد بهذا موقف الغزالى من أدلة الفلاسفة ؟

إن كان يعنى ابن رشد هذا ، فهو لا يلتزم حد الإنصاف ؛ فإن من يناقش أدلة دعوى لا يلزمه أكثر من أن يشكك فيها ؛ فإن الأدلة التى تسمح بقبول التشكيك ، لا تصلح لإنتاج دعوى ، فليس بلازم أن يكون الطعن فى الأدلة بالغاً حد اليقين ، وإنما يكفى أن يجعل الشك عالقاً بها .

وهذا ما نبه إليه الغزالى بقوله :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده فى الفلاسفة ، وظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم ؛ فلذلك أنا لا أدخل فى الاعتراض عليهم ، إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت) انظر المقدمة الثالثة .

والمطالب المنكر ، مشكك ، وحسبه أن يلقى ظلالا من الشك على ما يدعى أن نور الحق يشع من جنباته .

أم يعنى ابن رشد أن حشر الأجساد ، وعلم الله بالجزئيات مثلا ، ليس الأمر فى دعوى أنها من أصول الدين بالغاً حد اليقين ؟

إن كان يعنى هذا فتلك هى النقطة التى اعتبرت بداية التطرف والانحراف ؛ فإن كتاب الله المنزل على خاتم رسله ، قد أوضح هذه الأمور إيضاحاً لا يحتمل اللبس ، وأكدها تأكيداً لا يداخله الشك .

من ذلك إحاطة علم الله وشموله فقد قال جل شأنه فى ذلك :

(وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ)

وقال : (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ ، وَيَعْلَمُ مَا فِى الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ، وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ، ولا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ ، وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَابٍ مُبِينٍ)

(يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِى الصُّدُورُ) ، (يَعْلَمُ السرَّ وَأَخْفَى)

ورغم هذا الإيضاح وذلك التأكيد ، فى هذه الآيات ، وفى آيات وأحاديث أخرى ، نجد ابن سينا يتحلل من مفاد هذه النصوص ، بمحاولات جدلية تقوم على أساس أن العلم تابع المعلوم ، والجزئيات متحولة متغيرة ، فلو تعلق بها علم الله ، لتغير تبعاً لتغيرها ، والعلم من الصفات الذاتية ، فالتغير فيه يستتبع تغيراً فى الذات ، وتغير ذات الله تعالى محال . — انظر الإشارات والتنبيهات —

بمثل هذه المحاولة — التى إن دلت على شىء ؛ فإنما تدل على أن ابن سينا أعطى عقله المخلوق سلطة البت فى أدق شئون الخالق ، وما مثله فى ذلك إلا كمثل من أراد أن يزن جبلا بميزان الصائغ الذى لا تبلغ طاقته إلا

وزن بضع دريهمات — أراد ابن سينا أن يتحلل من سلطة وحي السماء في هذه الأمور ، بحجة أن الوحي نزل لعامة البشر لا لخاصتهم ، وبناء على ذلك ، لا بأس — عند ابن سينا — أن يدين بما تأدى إليه فهمه وإن خالف من كتاب الله صريحاً لا يقبل التأويل ، واضحاً لا يحوم حوله اللبس ، أكيداً لا يحتمل الشك .

ولكي لا تكون أحكامي هذه على ابن سينا موضع اتهام ، أضع بين يدي القارئ نصوصاً من كلام ابن سينا في هذا الشأن .

يقول في (النجاة) تحت عنوان (فصل في إثبات النبوة ، وكيفية دعوة النبي إلى الله والمعاد) ما يأتي :

(. . . ولا ينبغي له — أي للنبي — أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق ، لا شبيه له .

فأما أن يتعدى بهم إلى تكليفهم أن يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ، فقد عظم عليهم الشغل ، وشوش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص منه إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ، ويندر كونه ؛ فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكد . . . فلا يلبثوا أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، أو يقعوا في التنازع . . .

ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ، بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من ذلك ، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ويجب أن يلقي إليهم منه هذا القدر ، أعني أنه : لا نظير له ، ولا شبيه ولا شريك .

وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد ، على وجه يتصورون كيفيته ، وتسكن إليه نفوسهم .

ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه .

وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملا ، وهو أن ذلك لا عين رأته ، ولا أذن سمعته ، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ، ومن الألم ، ما هو عذاب مقيم) .

ويقول ابن سينا أيضاً في كتابه (رسالة أضحوية في أمر المعاد) ما يأتي :

ص ٤٤ (أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو : أن الشرع والملل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة .

ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد ، من الإقرار بالصانع ، موحداً مقدساً عن : الكم ، والكيف ، والأين ، والمتى ، والوضع ، والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي ، كمي ، أو معنوي .

ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخلة ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنه هناك .

ممتنع إلقاؤه إلى الجمهور .

ولو ألقي هذا ، على هذه الصورة إلى العرب العاربة ، أو العبرانيين والأجلاف ، لتسارعوا إلى العناد ، واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه ، إيمان بمعدوم أصلا .

ولهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله ، لم يرد في القرآن من الإشارة إلى الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيها مطلقاً ، عاماً جداً ، لا تخصيص ولا تفسير له) .

وص ٤٩ (ولعمري لو كلف الله تعالى رسولا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم ، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم ثم سامه أن يكون منجزاً لعامتهم الإيمان

[١] – قلت: هذا القول هو قول فى أعلى مراتب الجدل، وليس هو واصلا موصل البراهين(١) ؟ لأن مقدماته هى عامة – أى ليست محمولاتها صفات ذاتية لموضوعاتها – والعامة قريبة من المشتركة .

ومقدمات البراهين هى من الأمور الجوهرية المناسبة .

وذلك أن اسم الممكن يقال – باشتراك – على :

الممكن الأكثرى .

والممكن الأقلى .

والإجابة ، غير مهل فيه ، ثم سامه أن يتولى رياضة الناس قاطبة ، حتى تستعد للوقوف عليها ، لكلفه شططاً ، وأن يفعل ما ليس فى قوة البشر)

وص ٥٠ (وكيف يكون ظاهر الشرع حجة فى هذا الباب ، ولو فرضنا الأمور الأخروية روحانية غير مجسمة ، بعيدة عن إدراك بداية الأذهان لحقيقتها ، لم يكن سبيل الشرائع فى الدعوة إليها والتحذير عنها ، بالدلالة عليها ، بل بالتعبير عنها بوجوه من التمثيلات المقربة إلى الأفهام)

وفى ص ٥٠ (فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرباً ما لا يفهمون إلى أفهامهم ، بالتشبيه والتمثيل .

ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع ألبتة) .

* * *

هذا هو الموقف بين الفلاسفة الذين لا يرون حجية فى نصوص السماء . –

وبين غيرهم ممن يرون فى ذلك تجويز الكذب على الله وعلى رسوله وعلى كتابه .

وفى هذا المجال المحفوف بالمخاطر يقع النزاع بين الفلاسفة وبين رجال الدين .

ولعلنا فى هذه العجالة قد حددنا موضوع النزاع بين الغزالى فى ناحية ، وبين ابن سينا السابق عليه ، وابن رشد اللاحق له ، فى ناحية أخرى .

وفى ضوء هذا التحديد وما يلزمه من حيطة وحذر ويقظة وانتباه نرجو أن نوفق إلى وزن ما جاء فى الكتاب من أفكار بميزان العدل والإنصاف .

* * *

على أنه لا ينبغى أن يغيب عن البال أن أمام ابن رشد مجالا آخر للنزاع مع الغزالى ، من جهة اتهامه بأنه حرف أدلة الفلاسفة وهو يرويها تمهيداً للرد عليها ، أو بأنه حرف نفس دعاويهم . . . ومقام القول هنا لابن رشد ، فليشهر أسلحته .

(١) ماذا يريد ابن رشد أن يقول ؟ إنه يحكم على البرهان الذى ساقه الغزالى على لسان الفلاسفة ، بأنه لا يوصل إلى يقين ، فما ذنب الغزالى فى أن يكون دليل الفلاسفة على دعويهم غير بالغ حد اليقين ؟ فإن كان ابن رشد يريد أن يقول : إن الغزالى حرف الدليل حتى جعله غير صالح للإنتاج اليقينى ، فليثبت ذلك .

والذى على التساوى .

وليس ظهور الحاجة فيها إلى المرجح على التساوى .

وذلك أن الممكن الأكثرى قد يظن به أنه يترجح من ذاته ، لا من مرجح خارج عنه ، بخلاف الممكن على التساوى .

والإمكان أيضاً :

منه ما هو فى الفاعل ، وهو إمكان الفعل .

ومنه ما هو فى المنفعل ، وهو إمكان القبول .

وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المرجح على التساوى — وفى نسخة « على السواء » — وذلك أن الإمكان الذى فى المنفعل ، مشهور حاجته إلى المرجح من خارج ؛ لأنه يدرك حسا فى الأمور الصناعية ، وكثير من الأمور الطبيعية ، وقد يلحق فيه شك فى الأمور الطبيعية ؛ لأن أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها ؛ ولذلك يظن فى كثير منها :

أن المحرك هو المتحرك .

وأنه ليس معروفاً بنفسه أن كل متحرك فله محرك .

وأنه ليس ههنا شىء يحرك ذاته

فإن هذا كله يحتاج إلى بيان ؛ ولذلك فحص عنه القدماء .

وأما الإمكان الذى فى الفاعل ، فقد يظن فى كثير منه أنه لا يحتاج فى خروجه إلى الفعل ، إلى المرجح من خارج ؛ لأن انتقال الفاعل من أن لا يفعل ، إلى أن يفعل ، قد يظن فى كثير منه أنه ليس تغيراً يحتاج إلى مغير .

مثل انتقال المهندس من أن لا يهندس إلى أن يهندس .

وانتقال المعلم من أن لا يعلم ، إلى أن يعلم .

والتغير أيضاً الذى يقال : إنه يحتاج إلى مغير :

منه ما هو فى الجوهر .

ومنه ما هو فى الكيف .
ومنه ما هو فى الكم ؛
ومنه ما هو فى الأين .
والقديم أيضاً يقال على ما هو قديم بذاته .
وعلى ما هو قديم بغيره ،
عند كثير من الناس .
والتغيرات :

منها ما يجوز عند قوم على القديم ، مثل جواز كون الإرادة الحادثة على القديم عند الكرامية . وجواز الكون والفساد على المادة الأولى عند القدماء ، وهى قديمة .

وكذلك المعقولات على العقل الذى بالقوة ، وهو قديم عند أكثرهم.

ومنها ما لا يجوز ، وخاصة عند بعض القدماء دون بعض .

وكذلك الفاعل أيضا :
منه ما يفعل بإرادة .
ومنه ما يفعل بطبيعة .

وليس الأمر فى كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحداً ، أعنى فى الحاجة إلى المرجح .

وهل هذه القسمة فى الفاعلين حاصرة ؛ أو يؤدى البرهان إلى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ، ولا الذى بالإرادة، الذى فى الشاهد .

* * *

هذه كلها هى مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد بالفحص عنها ، وعما قاله القدماء فيها .

وأخذ(١) المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة ، هو موضع

---

(١) لعله من الظاهر أن هذا هو بيت القصيد فى الموضوع ، وهو موضع مؤاخذة ابن رشد للغزالى فى هذه المسألة . فتأمله .

مشهور من مواضع السفسطائيين السبعة .

والغلط فى واحد من هذه المبادئ هو سبب الغلط عظيم فى إجراء الفحص عن الموجودات .

* * *

[٢] – قال أبو حامد : الاعتراض من وجهين .

أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن العالم حدث بإرادة قديمة ، اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها ، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ .

وأن الوجود قبله لم يكن مراداً ، فلم يحدث لذلك .

وأنه فى وقته الذى حدث فيه ، مراد بالإرادة(١) القديمة ، فحدث .

فما المانع لهذا الاعتقاد ؟ وما المحيل له ؟

(١) يفرق ابن رشد هنا بين (الإرادة) و (العزم) فيجعل التراخى بين المفعول والإرادة جائزاً .

وأما التراخى بين المفعول والعزم فغير جائز .

ولكن الغزالى يمثل بالعزم والقصد ، بدل العزم والإرادة ، يقول :

(. . . فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد إليه ، إلا لمانع . فإن تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود .

وإنما يتصور ذلك فى العزم ؛ لأن العزم غير كاف فى وجود الفعل)

ومما هو جدير بالذكر أن حديث العزم والقصد ، ورد فى (تهافت الفلاسفة) فى معرض نقد الفلاسفة للغزالى ، لا فى معرض نقد الغزالى للفلاسفة .

والخطب فى هذا هين ؛ ولكن الذى هو غير هين هو قول ابن رشد : (فالشك باق بعينه) .

فن أية جهة استمر الشك باقياً فيما دفع به الغزالى ؟

لقد تركز دفاع الغزالى فى أن هناك إرادة قديمة جازمة أرادت بقاء العالم معدوماً إلى حد معين ، وأرادت فى نفس الوقت خروج العالم من العدم إلى الوجود عند بلوغ هذا الحد .

فهل يريد ابن رشد أن يقول : إنه إذا جاز التراخى بين الإرادة والمفعول وقتاً ما ، فإنه يجوز أن يستمر هذا التراخى ، إلا إذا جد جديد . وما دام لم يجد جديد ، فنبغى أن يستمر العدم ؟

إن يكن ذلك هو ما يريده ابن رشد فقد فاته أن يلاحظ أن الإرادة القديمة الجازمة ، قد جعلت من نقطة معينة حداً فاصلا بين العدم والوجود .

فإذا وصل العالم إلى هذه النقطة ، انتقل من العدم إلى الوجود ، بمقتضى الإرادة القديمة الجازمة .

[٢] — قلت : هذا قول سفسطائي ؛ وذلك أنه لما لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول ، عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل ، إذا كان الفاعل فاعلاً مختاراً ،

قال بجواز تراخيه عن إرادة الفاعل .

وتراخي المفعول عن إرادة الفاعل ، جائز .

وأما تراخيه عن فعل الفاعل له ، فغير جائز .

وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المريد .

فالشك : باق بعينه .

وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين :

إما بأن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً ، فيجب[1] أن يكون له مغير من خارج .

أو أن من التغيرات[2] ما يكون من ذات المتغير ، من غير حاجة إلى مغير يلحقه منه ، وأن[2] من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير .

وإلا إذا احتاج الأمر ، إلى أمر جديد زائد على الإرادة الجازمة ، حينما يصل الأمر إلى هذه النقطة ، يكون ما فرض إرادة جازمة ، ليس بإرادة جازمة .

وإذا جاز أن لا يوجد العالم عند الوصول إلى هذه النقطة بمقتضى الإرادة الجازمة ، جاز أن لا يوجد في أي وقت سابق على هذه النقطة ، أو لاحق لها ، بمقتضى الإرادة ، وتصبح الإرادة وحدها غير كافية لإيجاد أي شيء ما .

(١) يظهر أن هذا داخل في ضمن النفي ، أي أن فعل الفاعل لا يقتضي تغيراً في الفاعل أصلا ، وإذا لم يحصل في الفاعل تغير ، فلا داعي للبحث عن مغير . ويؤيد ذلك أن بعض النسخ قد نصبت فعل (فيجب) وهذا إنما يكون على تقدير (حتى) أي حتى يجب له مغير من خارج .

(٢) الظاهر أن هذا جزء من الأمر الثاني ، وليس هو كل الأمر الثاني فيكون الأول هو : أن فعل الفاعل ليس يوجب في الفاعل تغيراً حتى يقال : ما هو سبب هذا التغير الذي حدث ؟

ويكون الأمر الثاني بمجموع شيئين اثنين :

أولها : أن هناك تغيرات تحدث بسبب ذات المتغير ، من غير حاجة إلى سبب أجنبي .

وثانيهما : أن هذا النوع من التغيرات لا بأس من أن يطرأ على القديم .

وواضح أن كل واحد من هذين الشيئين لا يصلح على انفراد أن يكون الأمر الثاني .

* * *

وذلك أن الذى يتمسك به الخصوم (١) ههنا هو شيئان :
ـ وفى نسخة « سببان » ـ

أحدهما : أن فعل الفاعل يلزمه التغير ، وأن كل تغير فله مغير .

والأصل الثانى : أن القديم لا يتغير بضرب من ضروب التغير .

وهذا كله عسير (٢) البيان .

والذى لا مخلص (٣) للأشعرية منه ، هو إنزال فاعل أول ، أو إنزال فعل له أول ؛ لأنه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون فى وقت الفعل ، هى بعينها حالته ، فى وقت عدم الفعل .

فهنالك ـ لا بد ـ حالة متجددة ، أو نسبة لم تكن . وذلك ضرورى :

إما فى الفاعل .

أو فى المفعول .

أو فى كليهما .

وإذا كان ذلك كذلك ، فتلك الحال المتجددة ، إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة ، فاعلا ، لابد أن يكون الفاعل لها :

إما فاعلا آخر ، فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول ، ولا يكون مكتفياً بفعله بنفسه ، بل بغيره .

وبعد كل هذا ، فهل يقصد ابن رشد أن يعرف الغزالى الطريق الصحيح للرد على دليل الفلاسفة المثبت لقدم العالم ؟ الظاهر أنه يريد ذلك . وعليه ، فيكون قصارى الأمر أن الغزالى أخطأ فى طريق تزييف قضية قدم العالم ، وأن ابن رشد يعرف الطريق الصحيح إلى تزييفها .

إن يكن الأمر كذلك ، فطلاب الحقيقة ليس يعنيهم شخص الغزالى ، وإنما يعنيهم معرفة الحق ، ولا بأس عندهم أن يأخذوه عن ابن رشد .

(١) لعله يعنى بالخصوم ، خصوم الغزالى ، أى الفلاسفة .

(٢) يعنى أنه من الصعب على الفلاسفة إثبات كل واحد من هذين الأصلين .

(٣) هذا مسلك غير سديد عند علماء المناظرة ؛ إذ الأولى بابن رشد إثبات دعواه ، لا التهرب منها بدعوى عسر بيانها ، ثم مهاجمة دعوى خصمه .

وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التى هى شرط فى فعله ، هو نفسه ، فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض ، صادراً عنه أولا ، بل يكون فعله لتلك الحال التي هى شرط فى المفعول قبل فعل — وفى نسخة « فعله » — المفعول .

وهذا لازم كما ترى ضرورة ، إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة فى الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث . وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من تلقائها ، وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل ، وهو قول بين السقوط — وفى نسخة « سقوطه » — بنفسه .

* * *

وفى هذا الاعتراض من الاختلال — وفى نسخة « الاختلاف » — أن قولنا :

إرادة أزلية .

وإرادة حادثة .

مقولة باشتراك الاسم ، بل متضادة ، فإن الإرادة التى فى — وفى نسخة « التى هى فى » — الشاهد ، هى قوة فيها — وفى نسخة « بها » —

إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء .

وإمكان قبوله — وفى نسخة « قبولهما » — لمرادين على السواء ، بعد[1].

فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى فعل ، إذا فعله كف — وفى نسخة « فات عنه » بدل « كف » — الشوق ، وحصل المراد .

وهذا الشوق والفعل ، هو متعلق بالمتقابلين على السواء .

فإذا قيل — وفى نسخة « قام » — هنا مريد[2] ، أحد المتقابلين فيه أزلى ، ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب .

---

(١) كذا فى الأصول ولعله محرف عن « بعيد » .

(٢) كذا فى الأصل ولعله محرف عن « مراد » .

وإذا قيل : إرادة أزلية ، لم ترتفع الإرادة بحضور — وفى نسخة « بحصول » — المراد .

وإذا كانت لا أول لها — وفى نسخة « وإذا كانت أول لها » — لم يتحدد — وفى نسخة « يتجدد » — منها وقت من وقت — وفى نسخة بدون عبارة « من وقت » — لحصول المراد . ولا — وفى نسخة « ألا » — تعين — وفى نسخة « يتعين » وفى أخرى « تتغير » — إلا أن نقول : إنه يؤدى البرهان إلى وجود فاعل بقوة — وفى نسخة « لقوة » — ليست هى لا إرادية — وفى نسخة « لا إرادة » — ولا طبيعية — وفى نسخة « ولا طبيعة » — ولكن سماها — وفى نسخة « يسميها » — الشرع إرادة .

كما أدى البرهان إلى أشياء هى متوسطة بين أشياء يظن بها — وفى نسخة بدون عبارة « بها » — فى بادئ الرأى أنها متقابلة ، وليست متقابلة ، مثل قولنا : موجود ، لا داخل العالم ، ولا خارجه .

[٣] — قال أبو حامد مجاوباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا محال بين الإحالة ؛ لأن الحادث موجَب ومسبَّب ، وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجِب ، يستحيل وجود موجِب قد تم بشرائط إيجابه وأسبابه وأركانه ، حتى لم يبق شىء منتظر ألبتة ، ثم يتأخر الموجَب .

بل وجود الموجَب عند تحقق الموجِب بتمام شروطه ، ضرورى . وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجَب ، بلا موجِب .

فقبل وجود العالم :

كان المريد موجوداً .

والإرادة موجودة .

ونسبتها إلى المراد موجودة .

ولم يتجدد مريد .

ولم تتجدد إرادة .

ولا تجدد للإرادة نسبة لم تكن قبل .

فإن كل ذلك تغير .

فكيف تجدد المراد ؟ وما المانع من التجدد قبل ذلك ؟ وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد .

فى شىء من الأشياء .

ولا فى أمر من الأمور .

ولا فى حال من الأحوال .

ولا فى نسبة من النسب .

بل الأمور كما كانت بعينها ، ثم لم يكن وجود المراد .

وبقيت بعينها كما كانت ، فوجد المراد .

ما هذا إلا غاية الإحالة .

* * *

[٣] — قلت: وهذا بين غاية البيان، إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التى وضعناها قبل .

لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان إلى مثال وضعى ، فشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة ، وهذا هو قوله .

* * *

[٤] — قال أبو حامد :

وليس استحالة هذا الجنس فى الموجب والموجب الضرورى الذاتى ، بل وفى العرفى والوضعى ؛ فإن الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ، ولم تحصل البينونة فى الحال ، لم يتصور أن تحصل بعده ؛ لأنه جعل اللفظ علة للحكم ، بالوضع والاصطلاح ، فلم يعقل تأخر المعلول ، إلا أن يعلق الطلاق بمجىء الغد ، أو بدخول الدار ، فلا يقع فى الحال ، ولكن يقع عند مجىء الغد ، وعند دخول الدار .

فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر . فلما لم يكن حاضراً فى الوقت ، وهو الغد ودخول الدار لم توقف حصول الموجَب ، على حضور ما ليس بحاضر ،

فما حصل الموجَب إلا وقد تجدد أمر ، وهو الدخول أو حضور الغد ، حتى لو أراد مريد أن يؤخر الموجَب عن اللفظ ، غير منوط بحصول ما ليس بحاصل ، لم يعقل ، مع أنه الواضع بذاته ، المختار فى تفصيل الوضع ،

فإذا لم يمكنّا وضع هذا بشهوتنا ، ولم نعقله ، فكيف نعقله ، فى الإيجابات الذاتية العقلية الضرورية ؟

وأما فى العادات ، فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ، مع وجود القصد إليه ، إلا لمانع .

فإن تحقق القصد ، والقدرة ، وارتفعت الموانع ، لم يعقل تأخر المقصود إليه .

وإنما يتصور ذلك فى العزم ، لأن العزم غير كاف فى وجود الفعل ، بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ، ما لم يتجدد قصد هو انبعاث فى الإنسان ، متجدد حال الفعل .

فإن كانت الإرادة القديمة فى حكم قصدنا إلى الفعل ، فلا يتصور تأخر المقصود إلا لمانع .

ولا يتصور تقدم القصد ؛ إذ لا يعقل قصد فى اليوم ، إلى قيام فى الغد ، إلا بطريق العزم .

وإن كانت الإرادة القديمة فى حكم عزمنا فليس ذلك كافياً فى وقوع المعزوم عليه ، بل لا بد من تجدد انبعاث قصدى عند الإيجاد وفيه قول بتغير القديم .

ثم يبقى عين الإشكال فى أن ذلك الانبعاث ، أو القصد ، أو الإرادة ، أو ما شئت أن تسميه ، لمَ حدث الآن ولم يحدث قبل ؟

فإما أن يبقى حادث بلا سبب .

أو يتسلسل إلى غير نهاية .

ورجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ، ولم يبق أمر منتظر ، ومع ذلك تأخر الموجَب ، ولم يوجد فى مدة لا يرتقى الوهم إلى أولها ، بل آلاف السنين لا تنقص شيئاً منها ، ثم انقلب الموجَب بغتة ووقع ، من غير أمر تجدد ، وشرط تحقق ، وهذا محال .

* * *

[٤] — قلت : هذا المثال الوضعى من الطلاق أوهم أنه يؤكد به حجة الفلاسفة ، وهو يوهنها ، لأن للأشعرية أن تقول — وفى نسخة « لأن الأشعرية لها أن تقول » — إنه كما تأخر وقوع الطلاق عن اللفظ ، إلى وقت حصول الشرط ، من دخول الدار أو غير ذلك ، كذلك تأخر وقوع العالم عن إيجاد البارى سبحانه إياه ، إلى وقت حصول الشرط الذى تعلق به ، وهو الوقت الذى قصد فيه وجوده .

لكن ليس الأمر فى الوضعيات ، كالأمر فى العقليات . ومن شبه هذا الوضعى بالعقلى ، من أهل الظاهر ، قال لا يلزم هذا الطلاق ، ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطليق المطلق ، لأنه — وفى نسخة «لا لأنه» — يكون طلاقاً وقع من غير أن يقترن به فعل المطلق .

ولا نسبة للمعقول ، من المطبوع فى ذلك المفهوم إلى — وفى نسخة « من » — الموضوع المصطلح عليه .

* * *

[٥] — ثم قال أبو حامد مجاوباً عن الأشعرية .

والجواب أن يقال : استحالة إرادة قديمة متعلقة بإحداث شىء ، أى شىء كان ، تعرفونه بضرورة العقل ، أو نظره ؟

وعلى لغتكم فى المنطق : أتعرفون الالتقاء بين هذين الحدين ، بحد أوسط ، أو من غير حد أوسط ؟

فإن ادعيتم حداً أوسط وهو الطريق النظرى فلا بد من إظهاره .

وإن ادعيتم معرفة ذلك ضرورة ، فكيف لم يشارككم فى معرفته مخالفوكم ، والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بإرادة قديمة لا يحصرها بلد ، ولا يحصيها عدد . ولا شك فى أنهم لا يكابرون العقول عناداً مع المعرفة ،

فلا بد من إقامة برهان على شرط ،المنطق، يدل على استحالة ذلك؛ إذ ليس في جميع ما ذكروه إلا :

الاستبعاد ،

والتمثيل بعزمنا وإرادتنا ، وهو فاسد .

فلا تضاهي الإرادة القديمة ، القصود الحادثة .

وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان .

* * *

[٥] – قلت : هذا القول هو من الأقاويل الركيكة الإقناع ، وذلك أن حاصله ، هو أنه إذا ادعى مدع أن وجود فاعل بجميع شروطه ، لا يمكن أن يتأخر عنه مفعوله ، فلا يخلو أن يدعى معرفة ذلك :

إما بقياس .

وإما أنه من المعارف الأولية .

فإن ادعى ذلك بقياس ، وجب عليه أن يأتي به ، ولا قياس هنالك .

وإن ادعى أن ذلك مدرك بمعرفة أولية ، وجب أن يعترف به جميع الناس ، خصومهم وغيرهم ، وهذا ليس بصحيح ؛ لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس ، لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً ، كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه .

* * *

[٦] – ثم قال كالمجاوب عن الأشعرية – وفي نسخة « عن الفلاسفة » – :

فإن قيل : نحن بضرورة العقل نعلم أنه لا يتصور موجِب بتمام شروطه ، من غير موجَب .

ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل .

قلنا : وما الفصل بينكم ، وبين خصومكم، إذا – وفي نسخة « إذ » – قالوا

لكم : إنا بالضرورة نعلم إحالة قول من يقول : إن ذاتاً واحدة عالمة بجميع الكليات — وفى نسخة « الكائنات » —

من غير أن يوجب ذلك كثرة فى ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « فى ذاته » —

ومن غير أن يكون العلم زائداً — وفى نسخة « زيادة » — على الذات .

ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد — وفى نسخة « مع تعدد » — المعلوم .

وهذا مذهبكم فى حق الله تعالى ، وهو بالنسبة إلينا وإلى علومنا ، فى غاية الإحالة . ولكن تقولون : لا يقاس العلم القديم بالحادث .

وطائفة منكم استشعروا إحالة هذا ، فقالوا : إن الله تعالى لا يعلم إلا نفسه ، فهو العاقل ، وهو العقل ، وهو المعقول ، والكل واحد .

فلو — وفى نسخة « فإن » — قال قائل : اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، معلوم الاستحالة بالضرورة ، إذ تقدير صانع للعالم — وفى نسخة « العالم » — لا يعلم صنعه ، محال بالضرورة .

والقديم إذا لم يعلم إلا نفسه ، تعالى عن قولهم — وفى نسخة « قولكم » — وعن قول جميع الزائغين علواً كبيراً ، لم يكن يعلم صنعته ألبتة .

* * *

[٦] — قلت : حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا تجويز خلاف ما — وفى نسخة « فما » — أظهروا ، من ضرورة امتناع تراخى المفعول — وفى نسخة « مفعول الفاعل » — عن فعله مجاناً ، وبغير قياس أداهم إليه ،، بل ادعوا ذلك من قبل البرهان . الذى أداهم — وفى نسخة « أدى » — إلى حدوث العالم ، كما لم تدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة فى تعدد العلم والمعلوم ، إلى اتحادهما فى حق البارى سبحانه إلا من قبل برهان زعموا أنه أداهم إلى ذلك فى حق القديم .

وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردّ الضرورة فى أن للصانع يعرف ــ وفى نسخة « يعرف ذاته » وفى أخرى « لا يعرف » ــ ولا بد مصنوعه ، إذ قال فى الله سبحانه : إنه لا يعرف إلا ذاته .

وهذا القول إذا قوبل هو ــ وفى نسخة « إذا قيل قوبل هو » وفى أخرى « هو إذ قوبل هو » ــ من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد ، وذلك أن كل ما كان معروفاً عرفاناً يقينيا وعاما فى جميع الموجودات ، فلا يوجد برهان يناقضه .

وكل ما وجد برهان يناقضه ، فإنما كان مظنوناً به أنه يقين ــ وفى نسخة « تعين » ــ لا أنه كان يقيناً فى الحقيقة ــ وفى نسخة « كان فى الحقيقة » ــ كذلك .

فلذلك إن كان من المعروف بنفسه اليقينى تعدد العلم والمعلوم ــ وفى نسخة « بالمعلوم » ــ فى الشاهد والغائب ، فنحن نقطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما فى حق البارى سبحانه .

وأما إن كان القول بتعدد العلم والمعلوم ــ وفى نسخة « بالمعلوم » ــ ظنيًا ــ وفى نسخة « ظنا » ــ فيمكن أن يكون على اتحادهما ــ وفى نسخة بدون عبارة « على اتحادهما » ــ عند الفلاسفة برهان .

وكذلك إن ــ وفى نسخة « إذا » ــ كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله ، ويدعى رده الأشعريةُ من قبل أن عندهم فى ذلك برهاناً ، فنحن ــ وفى نسخة « ونحن » ــ نعلم على القطع أنه ليس عندهم فى ذلك برهان .

وهذا وأمثاله إذا وقع فيه الاختلاف ، فإنما يرجع الأمر فيه إلى اعتباره ، بالفطرة الفائقة التى لم تنشأ على رأى ولا هوى إذا سبرته ــ وفى نسخة « سدته » وفى أخرى « سددته » ــ بالعلامات والشروط التى فرق بها بين اليقين والمظنون ــ وفى نسخة « والظنون » ــ فى كتب ــ وفى نسخة « فى كتاب » ــ المنطق .

كما أنه إذا تنازع اثنان فى قول ما :

فقال – وفى نسخة « وقال » – أحدهما : هو موزون .

وقال الآخر : ليس بموزون .

لم يرجع الحكم فيه .

إلا إلى الفطرة السليمة – وفى نسخة « السالمة » – التى تدرك الموزون من – وفى نسخة « عن » – غير الموزون .

وإلى علم العروض .

وكما أن من يدرك الوزن – وفى نسخة « الموزون » – لا يخلُّ بإدراكه عنده – وفى نسخة « عند » – إنكار – وفى نسخة « إدراك » – مَن ينكره .

فكذلك – وفى نسخة « وكذلك » – الأمر فيما هو يقين عند المرء لا يخلُّ به عنده – وفى نسخة « عند » – إنكار من ينكره .

وهذه الأقاويل كلها فى غاية الوهن – وفى نسخة « الوهى » – والضعف ، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن – وفى نسخة « يستحق » – كتابه هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – بمثل هذه – وفى نسخة « بهذه » – الأقاويل ، إن كان قصده فيه إقناع الخواص .

ولما كانت الإلزامات التى أتى بها فى هذه المسألة أجنبية – وفى نسخة « برانية » – وغريبة عن – وفى نسخة « من » – المسألة قال[1] فى إثر هذا :

* * *

(١) أى الغزال .

[٧] ــ بل لا نتجاوز إلزامات هذه المسألة ، فنقول لهم :

بم تنكرون على خصومكم إذا ــ وفى نسخة « إذ » ــ قالوا : قدم العالم محال لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ونصفاً . . . إلى قوله : فيلزمكم القول ــ وفى نسخة « قيل تحكم العقول » ــ بأنه ليس بشفع ولا وتر ــ وفى نسخة « ولا بوتر » ــ كما [١] سننصه ــ وفى نسخة « كما سنصفه » ــ بعد .

* * *

[٧] ــ وهذا أيضاً : معارضة سفسطائية ، فإن حاصلها هو أنه كما أنكم تعجزون عن نقض دليلنا ، فى أن العالم محدث . وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات ــ وفى نسخة « دوران » ــ لا شفع ولا وتر .

كذلك نعجز عن نقض قولكم ــ وفى نسخة « قولهم » ــ إنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شروط ــ وفى نسخة « لشروط » ــ الفعل ، إنه لا يتأخر عنه مفعوله .

وهذا القول غايته هو إثبات الشك ، وتقريره ، وهو أحد أغراض ــ وفى نسخة « من أغراض » وفى أخرى « من أحد أغراض » ــ السفسطائيين .

وأنت يا هذا الناظر ــ وفى نسخة « الناطق » ــ فى هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التى قالتها الفلاسفة ــ وفى نسخة « الحكما الفلاسفة » ــ فى إثبات أن العالم قديم فى هذا الدليل ، والأقاويل التى قالتها الأشعرية ، فى مناقضة ذلك .

فاسمع ــ وفى نسخة « فاستمع » ــ أدلة الأشعرية فى ذلك ، واسمع ــ وفى نسخة « واستمع » ــ الأقاويل التى قالتها الفلاسفة فى مناقضة أدلة الأشعرية بما نصه هذا الرجل .

---

(١) هذه العبارة من كلام ابن رشد ، لا من كلام الغزالى .

[٨] – قال أبو حامد .

فنقول : بم تنكرون على خصومكم إذا – وفى نسخة « إذ » – قالوا : قدم العالم محال ؛ لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً ، وربعاً ، ونصفاً ،

فإن فلك الشمس يدور فى سنة .

وفلك زحل فى ثلاثين سنة .

فتكون أدوار – وفى نسخة « دورة » – زحل ، ثلث عشر دورة – وفى نسخة « ادوار » – الشمس .

وأدوار – وفى نسخة « ودورة » – المشترى نصف سدس أدوار – وفى نسخة « دورة » – الشمس ؛ فإنه يدور فى اثنتى عشرة سنة .

ثم إنه كما – وفى نسخة « كما أنه » – لا نهاية لأعداد دورات زحل ، لا نهاية لأعداد دورات الشمس ، مع أنه ثلث عشره .

بل لا نهاية لأدوار فلك الكواكب – وفى نسخة « الكواكب الثابتة » وفى أخرى « فلك الثوابت» – الذى يدور فى ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة ، كما أنه لا نهاية للحركة المشرقية – وفى نسخة « الشرقية » – التى للشمس فى اليوم والليلة ، مرة .

فلو قال قائل : هذا مما يعلم استحالته . ضرورة ، فبماذا تنفصلون عن قوله ؟

بل لو قال قائل : أعداد هذه الدورات :

شفع ، أو وتر ؟

أو شفع ووتر جميعاً ؟

أولا شفع ولا وتر ؟

فإن قلتم : شفع ووتر جميعاً ، أو لا شفع ولا وتر .

فيعلم بطلانه ضرورة .

وإن – وفى نسخة « فإن » – قلتم : شفع ، فالشفع يصير وتراً بواحد ، فكيف أعوز مالا نهاية له ، واحد ؟

وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد ، شفعاً ، فكيف أعوزه ذلك الواحد الذى يصير به – وفى نسخة « به يصير » – شفعاً ؟

فيلزمكم القول – وفى نسخة « قيل يحكم العقل » – بأنه ليس بشفع ولا وتر .

* * *

[٨] – قلت : حاصل هذا القول أنه إذا توهمت حركتان ذواتا – وفى نسخة « ذاتا » – أدوار بين طرفى زمان واحد ، ثم توهم حد – وفى نسخة « جزء » – محصور من كل واحد منهما بين طرفى زمان واحد ؛ فإن نسبة الجزء من الجزء ، هى نسبة الكل من الكل .

مثال ذلك : أنه إذا كانت دورة زحل فى المدة من الزمان التى تسمى سنة – وفى نسخة « ثلاثين سنة » – ثلث عشر دورات – وفى نسخة « دورة » – الشمس فى تلك المدة ؛ فإنه إذا توهمت جملة دورات الشمس ، إلى جملة دورات زحل مذ – وفى نسخة « مذ قد » – وقعت فى زمان واحد بعينه ، لزم ولابد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة ، من جميع أدوار الحركة الأخرى – وفى نسخة « الحركة الأولى » – هى نسبه الجزء من الجزء .

وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة ، لكون كل واحد منهما بالقوة ، أى لا مبدأ لها ولا نهاية ، وكانت هنالك نسبة بين الأجزاء ، لكون كل واحد منها – وفى نسخة « منهما » – بالفعل ، فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل إلى الكل ، نسبة الجزء إلى الجزء ، كما وضع القوم فيه – وفى نسخة « فى » – دليلهم ، لأنه لا توجد نسبة – وفى نسخة « لا نسبة توجد » – بين عظمين – وفى نسخة « عظيمتين » ؛ أو قدرين ، كل واحد منهما يفرض – وفى نسخة « يعرض » وفى أخر « لغرض » – لا نهاية له ، فإذن – وفى نسخة « فإن » – القدماء لما كانوا يفرضون – وفى نسخة « يعرضون » – مثلا :

جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها .

وكذلك حركة زحل .

لم يكن بينهما نسبة أصلا ، فيلزم من ذلك أن تكون الحملتان متناهيتين – وفى نسخة « متناهية » – كما لزم فى الجزأين من الجملة .

وهذا بين بنفسه[١].

فهذا – وفى نسخة « وهذا » – القول يوهم أنه إذا كانت نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل ، فيلزم – وفى نسخة« يلزم » وفى أخرى « أن يلزم » – فى الجملتين – وفى نسخة « فى الجنس » – أن تكون نسبة إحداهما

– وفى نسخة « أحدهما » – إلى الأخرى، نسبة الأكثر إلى الأقل. وهذا إنما يلزم إذا كانت الحملتان متناهيتين .

وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة .

وإذا وضع أن هنالك نسبة ، هى نسبة الكثرة – وفى نسخة « هى الكثرة » – إلى القلة ، توهم أنه يلزم عن ذلك محال آخر ، وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .

وهذا إنما هو محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل ؛ لأنه حينئذ توجد النسبة بينهما .

وأما إذا أخذ بالقوة ، فليس هنالك نسبة .

فهذا – وفى نسخة « وهذا » – هو الحواب فى هذه المسألة ، لا ما جاوب – وفى نسخة « أجاب» – به أبو حامد عن الفلاسفة .

---

(١) هذا الذى يدعى ابن رشد أنه بين بنفسه ، لا نتبين بيانه ؛ إذ هو أصل المسألة ، فالغزالى يدعى استحالة تساوى دورات فلك يدور دورة واحدة كل ثلاثين سنة ، مع دورات فلك يدور فى اليوم الواحد دورة .

وابن رشد يقول : لا ينبغى أن تعقد نسبة على هذا الوجه بين غير متناهيين فإن التساوى وعدمه يكون فى المتناهى ، لا فى غير المتناهى .

والأمر كما ترى ، أقل ما يقال فيه أنه مشكل ، لا أنه بين بنفسه .

وبهذا تنحل جميع الشكوك الواردة لهم فى هذا الباب ، وأعسرها — وفى نسخة «واعتبرها » — كلها هو — وفى نسخة « وهو» — ما جرت — وفى نسخة « جرى » — به عادتهم أن يقولوا ، إنه إذا — وفى نسخة « إن» — كانت الحركات الواقعة فى الزمان الماضى ، حركات لا نهاية لها ، فليس يوجد منها حركة فى الزمان الحاضر المشار إليه ، إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها .

وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ، إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً فى وجود المتأخرة .

وذلك أنه متى لزم أن توجد واحدة منها ، لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها .

وليس يجوّز أحد من الحكماء ، وجود أسباب لا نهاية لها ، كما تجوزه الدهرية ؛ لأنه يلزم عنه وجود مسببٍ من من غير سبب ، ومتحرك من غير محرك .

لكن القوم لما أداهم البرهان .

إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزليًّا ليس؛ وفى نسخة « وليس » — لوجوده ابتداء ولا انتهاء .

وأن فعله يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده .

لزم — وفى نسخة « لزم عندهم » — أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال فى وجوده .

وإلا كان فعله ممكناً ، لا ضروريا ، فلم يكن مبدأ أولا — وفى نسخة « أول » —

فيلزم — وفى نسخة « فلزم » — أن تكون أفعال الفاعل الذى لا مبدأ لوجوده ، ليس لها مبدأ ، كالحال فى وجوده[1] .

وإذا كان ذلك كذلك ، لزم ضرورة أن لا يكون واحد من أفعاله

---

(١) قضية هامة تحتاج طول النظر والتأمل .

الأولى – وفى نسخة « الأول» – شرطاً فى وجود الثانى – وفى نسخة « فى وجوده » –

لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات .

وكون بعضها قبل بعض ، هو بالعرض .

فجوزوا وجود ما لا نهاية له بالعرض ، لا بالذات .

بل لزم أن يكون هذا النوع مما لانهاية له ، أمراً ضروريا تابعاً – وفى نسخة « أمر ضرورى تابع » – لوجود مبدأ أول أزلى .

وليس ذلك فى أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة ، بل وفى الأشياء التى يظن بها ، أن المتقدم سبب للمتأخر ، مثل الإنسان الذى يلد إنساناً – وفى نسخة « يولد إنسان » وفى أخرى « يولد له إنسان » وفى رابعة « يولد إنساناً » – مثله .

وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر ، يجب أن يترقى إلى فاعل أول – وفى نسخة « أولى» وفى أخرى « أزلى » – قديم لا أول لوجوده ، ولا لإحداثه إنساناً عن إنسان .

فيكون كون إنسان عن إنسان آخر ، إلى ما لا نهاية له ، كوناً بالعرض .

والقبلية والبعدية بالذات .

وذلك أن الفاعل الذى لا أول لوجوده ، كما لا أول لأفعاله التى يفعلها بلاآلة ، كذلك لا أول للآلة – وفى نسخة« لآلاته » – التى يفعل بها أفعاله التى لا أول – وفى نسخة « أولى » – لها – وفى نسخة « لها من أفعاله » – التى من شأنها أن تكون بآلة .

فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات ، دفعوا وجوده ، وعسر حل قولهم ، وظنوا أن دليلهم ضرورى .

وهذا من كلام الفلاسفة بيِّن ، فإنه قد صرح رئيسهم الأول ، وهو أرسطو أنه لو كانت – وفى نسخة « كان » – للحركة حركة ، لما وجدت الحركة .

وأنه لو كان للأسطقس ، أسطقس ، لما وجد الأسطقس .

وهذا النحو مما لا نهاية له ، ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى ، ولذلك ليس يصدق على شىء منه :

أنه قد انقضى .

ولا أنه قد دخل فى الوجود .

ولا فى الزمان الماضى .

لأن كل ما انقضى فقد ابتدأ .

وما لم – وفى نسخة « وما لا » ؛ يبتدئ ، فلا ينقضى .

وذلك أيضاً بين من – وفى نسخة « فى» – كون المبدأ والنهاية ، من المضاف .

ولذلك يلزم من قال : إنه لا نهاية لدورات الفلك فى المستقبل أن لا يضع لها مبدأ .

لأن ما له مبدأ فله نهاية .

وما ليس له نهاية فليس له مبدأ .

وكذلك الأمر فى الأول والآخر .

أعنى ما له أول ، فله آخر .

وما لا أول له فلا آخر له .

وما لا آخر له – وفى نسخة بدون عبارة « وما لا آخر له » – فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة .

وما لا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة – وفى نسخة بدون عبارة « بالحقيقة » – فلا انقضاء له .

ولذا – وفى نسخة «ولذلك» وفى أخرى «فلذلك» – إذا سأل المتكلمون الفلاسفة، هل انقضت الحركات، التى قبل الحركة الحاضرة، كان جوابهم، أنها – وفى نسخة «هو أنها» – لم تنقض – وفى نسخة «لم تنقضى» – لأن من وضعهم أنها – وفى نسخة «أنه» – لا أول لها، فلا انقضاء لها.

فإيهام المتكلمين أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها، ليس بصحيح، لأنه لا ينقضى عندهم إلا ما ابتدأ.

* * *

فقد تبين لك أنه ليس فى الأدلة التى حكاها عن المتكلمين فى حدوث العالم كفاية فى أن تبلغ مرتبة اليقين[1].

وأنها ليست – وفى نسخة «ليس» – تلحق بمراتب – وفى نسخة «بمرتبة» – البرهان.

ولا الأدلة التى أدخلها وحكاها عن الفلاسفة فى هذا الكتاب لاحقة بمراتب – وفى نسخة «بمرتبة» – البرهان.

وهو الذى قصدنا[2] بيانه فى هذا الكتاب.

---

(١) نبهنا فيما سبق هامش ص ٥٩ وما بعدها إلى أن الغزالى ليس بصدد أن يثبت عقيدة فى كتاب «تهافت الفلاسفة» وإنما هدفه هو التشكيك فى أدلة الفلاسفة، تلك الأدلة التى يزعم الفلاسفة أنها بلغت حد اليقين الرياضى، وقد عرضنا على القارئ فيما سبق قول الغزالى (أين من يدعى أن براهين الإلهيات – يعنى عند الفلاسفة – قاطعة كبراهين الهندسيات ؟).

فليس إذن من حق ابن رشد أن ينتظر من الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة» أن يكون مثبتاً.

وليس من حقه كذلك أن يتصيد من كلامه ما يسميه أدلة لم تبلغ مرتبة اليقين.

(٢) هذا تنصيص واضح من ابن رشد يحدد هدفه المقصود له من تأليف كتاب (تهافت التهافت) وهو يفسر هنا هذا الهدف بأنه:

إثبات أن الأدلة التى حكاها الغزالى على لسان الفلاسفة ليست واصلة درجة اليقين.

وأفضل ما يجاوب به من سأل عما دخل من أفعاله فى الزمان الماضى ، أن يقال : دخل من أفعاله ، مثل ما دخل من وجوده ، لأن كليهما لا مبدأ له .

وأما ما أجاب — وفى نسخة « جاوب » — به أبو حامد عن الفلاسفة ، فى كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض ، والرد عليهم فهذا نصه .

* * *

بقى أن نتساءل عن المعنى الذى أراده ابن رشد من قوله (ولاالأدلة التى أدخلها وحكاها—الغزالى — عن الفلاسفة ، لاحقة بمراتب البرهان) .

فإن قوله (أدخلها وحكاها) يفهم منه أن هناك أدلة أدخلها الغزالى من عند نفسه ، تمادياً فى البحث بذكر كل ما يمكن أن يقال فيه .

وهناك أدلة نقلها الغزالى عن الفلاسفة .

وقد حكم ابن رشد على كلا النوعين بأنه غير واصل درجة اليقين .

أما بالنسبة للنوع الأول ، فأنا أوافق ابن رشد عليه ؛ غير أنى أظن أن ابن رشد ليس يسوق حكمه هذا على أنه قضية كلية ، فقد سبق لنا قوله أول الكتاب (فإن الغرض من هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن مرتبة اليقين والبرهان) .

فوقف الغزالى فى بعض هذا الجانب قد ثبت لى ضعفه قبل أن اقرأ كتاب (تهافت التهافت) .

ومسألة تعليق وقوع الطلاق على دخول الدار ، أو على مجىء الغد ، قد أوردت عليها نفس هذا الذى أورده عليها ابن رشد ، قبل اطلاعى عليه .

بقى أن نستفسر عن معنى كون الأدلة التى حكاها الغزالى عن الفلاسفة ليست لاحقة بمراتب البرهان .

هل يعنى ذلك أن الغزالىشوهها وحرفها أو أنه لم يفهمها . وقد كنا نتتظرمنابن رشد فىهذا المقام ألا يدخل على هذه الأدلةالتىحكاها الغزالى ، تعديلامن عنده ؛ فقد تكون هذه التعديلات أفهاماً خاصة لابن رشد ، والمعلوم أنه متأخر عن الغزالى بل أن يشير إلى الأدلة التى لابن سينا والفارابى فى هذا المجال ؛ لأنهما اللذان ينقدهما الغزالى . فإذا أثبت ابن رشد أن للفارابى وابن سينا أدلة أوثق من هذه التى حكاها عنهما الغزالى ، كان ذلك : إما تدليساً من الغزالى عليهما ، أو على أقل تقدير ، عجزاً منه عن فهم هذه الأدلة على وجهها الصحيح .

أما أن يغفل ابن رشد بيانذلك ، ويحاول هو أن يعرض أدلة الفلاسفة فى صورة أكثر قوة ، وأشد حجية ، فليس يثبت إدانة الغزالى .

[٩] ــ قال أبو حامد :

فإن قيل : محل الغلط فى قولكم : إنها ــ وفى نسخة « إنه » ــ جملة مركبة من أحاد .

فإن هذه الدورات معدومة .

أما الماضى فقد انقضى .

وأما المستقبل فلم يوجد بعد ــ وفى نسخة بدون كلمة « بعد » ــ

والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، ولا موجود ههنا .

ثم قال هو(١) فى مناقضة هذا :

قلنا : العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل ــ وفى نسخة« ومستحيل »ــ أن يخرج عنه ، سواء كان المعدود ــ وفى نسخة « العدد » ــ

موجوداً باقياً .

أو فانياً .

فإذا فرضنا عدداً من الأفراس ــ وفى نسخة « الأعداد » ــ لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً .

سواء ــ وفى نسخة بدون كلمة « سواء » ــ قدرناها موجودة ، أو معدومة ،

فإنه إن ــ وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « فإذا » ــ انعدمت بعد الوجود ، لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت ــ وفى نسخة « لم تتغير هذه القضية » ــ

هذا منتهى قوله :

* * *

[٩] ــ قلت: ــ وفى نسخة بدون عبارة« قلت» ــ وهذا القول إنما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس ، أو فى النفس ،

أعنى حكم العقل عليه بالشفع والوتر فى حال عدمه .

وفى حال وجوده .

وأما ما كان موجوداً بالقوة ، أى ليس له مبدأ ولا نهاية ، فليس يصدق عليه .

---

(١) الضمير للغزالى .

لا أنه شفع .

ولا أنه وتر .

ولا أنه ابتدأ — وفى نسخة « ابتداء » —

ولا أنه انقضى — وفى نسخة « انقضاء » —

ولا دخل — وفى نسخة « داخل » — فى الزمان الماضى ، ولا فى المستقبل؛ لأن ما فى القوة ، فى حكم المعدوم ،

وهذا هو — وفى نسخة « وهو » — الذى أراد الفلاسفة بقولهم : إن الدورات التى فى الماضى والمستقبل — وفى نسخة « فى المستقبل والماضى » — معدومة .

* * *

وتحصيل — وفى نسخة « ومحصل » — هذه المسألة أن كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ، ذات مبدأ ونهاية .

فإما أن يتصف بذلك من حيث له — وفى نسخة « من حيث إنه » وفى نسخة « من حيث إن له » — مبدأ ونهاية خارج النفس .

وإما أن يتصف بذلك من حيث هو — وفى نسخة « من حيث هذا هو » وفى أخرى « من حيث هذا له » — فى النفس ، لا خارج النفس .

فأما ما كان منه كلا بالفعل ، ومحدوداً فى الماضى ، فى النفس وخارج النفس ، فهو ضرورةً :

إما زوج .

وإما فرد .

وأما — وفى نسخة « وأيا » — ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس ، فإنها لا تكون محدودة إلا من حيث هى فى النفس ؛ لأن النفس لا تتصور ما هو غير متناه فى وجوده .

فتتصف أيضاً من هذه الجهة بأنها : زوج ، أو فرد .

وأما من حيث هى خارج النفس ، فليست — وفى نسخة « فليس » — تتصف لا بكونها زوجاً ، ولا فرداً — وفى نسخة « أو فرداً » —

وكذلك ما كان منها فى الماضى ، ووضع إنه بالقوة خارج النفس ، أى — وفى نسخة « إذ » — ليس له مبدأ ، فليس يتصف لا بكونه زوجاً ولا فرداً ، إلا أن يوضع بالفعل ، أعنى كونها ذات مبدأ ونهاية .

فكل — وفى نسخة «وكل» — ما كان من الحركات ليس لها كل ولا جملة ، أعنى ذات مبدأ ونهاية ، إلا من حيث هى فى النفس ، كالحال فى الزمان ، والحركة الدورية ، فواجب فى طباعها أن لا — وفى نسخة « أى لا » وفى أخرى « لا » — تكون زوجاً ولا فرداً ، إلا — وفى نسخة « إلا كانت» وفى أخرى « إلا أن كانت » — من حيث هى فى النفس .

* * *

والسبب فى هذا الغلط أن الشىء إذا كان فى النفس بصفة ، أوهم أنه يوجد خارج النفس بتلك الصفة .

ولما لم يكن شىء مما وقع فى الماضى يتصور فى النفس ، إلا متناهياً .

ظن — وفى نسخة « يظن » — أن كل ما وقع فى الماضى ، أن هكذا طباعه خارج النفس .

ولما كان ما وقع من ذلك فى المستقبل ، تعين على ما لا نهاية فيه التصورُ ، بأن يتصور جزءاً بعد جزء ، ظن أفلاطون

والأشعرية أنه يمكن أن تكون دورات الفلك فى المستقبل لا نهاية لها — وفى نسخة « له » —

وهذا كله حكم خيالى ، لابرهانى ، ولذلك كان أضبط لأصله ، وأحفظ لوضعه ممن — وفى نسخة « من » — وضع أن للعالم — وفى نسخة « أن العالم له » — مبدأ يوضع — وفى نسخة « مبدأ أن يوضع » — أن له — وفى نسخة « أنه » — نهاية كما فعل كثير من المتكلمين .

* * *

[١٠] —وأما قول أبى حامد بعد هذا :

على أنا نقول لهم : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة ، هى آحاد متغايرة — وفى نسخة « متغيرة » — بالوصف ، ولا نهاية لها .

وهى نفوس الآدميين المفارقة للأبدان بالموت ، فهى موجودات لا توصف بالشفع والوتر — وفى نسخة « ولا بالوتر » — فبم — وفى نسخة « فلم » وفى أخرى « وبم » — تنكرون على من يقول :

بطلان هذا يعرف ضرورة ، كما ادعيتم بطلان تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ضرورة — وفى نسخة « بإحداث ضرورى » —

وهذا الرأى فى النفوس هو الذى اختاره ابن سينا ، ولعله مذهب أرسطو طاليس .

* * *

[١٠] — فإنه قول فى غاية الركاكة .

وحاصله : أنه لا ينبغى أن تنكروا قولنا فيما هو ضرورى عندكم أنه غير ضرورى ، إذ قد تضعون أشياء ممكنة يدعى خصومكم أن امتناعها معلوم بضرورة العقل .

أى كما تضعون أشياء ممكنة ، وخصومكم يرون – وفى نسخة « يقولون » – إنها ممتنعة .

كذلك تضعون أنتم – وفى نسخة بدون كلمة « أنتم » – أشياء ضرورية – وفى نسخة « ضرورة » – وخصومكم تدعى أنها ليست بضرورية ، وليس تقدرون فى هذا كله أن تأتوا بفصل بين الدعويين .

* * *

وقد تبين فى علم المنطق أن مثل هذه ، هى معاندة خطابية ضعيفة ، أو سفسطائية .

* * *

والجواب ، فى هذا : أن يقال : إن الذى يدعى أنه معلوم بالضرورة ، هو فى نفسه كذلك .

والذى تدعون أنتم أن بطلانه معروف بالضرورة ، ليس كما تدعونه .

وهذا لا سبيل إلى الفصل فيه ببينة – وفى نسخة بدون كلمة « ببينة » – إلا بالذوق ، كما لو ادعى إنسان فى قول ما : أنه موزون ، وادعى آخر أنه غير موزون ، لكان البيان – وفى نسخة « السباق» – فى ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة .

وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد ، فغير معروف من مذهب[1] القوم ؛ لأن سبب الكثرة العددية هى المادية عندهم .

وسبب الاتفاق فى الكثرة العددية هى الصورة .

---

(١) لعله اتهام للغزالى بأنه صور مذهبهم بغير ما هو عليه .

وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد ، واحدة بالصورة ، بغير مادة فمحال ـ وفى نسخة بدون عبارة « بغير مادة فمحال » وفى أخرى بدون عبارة « فمحال» ـ

وذلك أنه لا يتميز شخص عن شخص ـ وفى نسخة بدون عبارة « عن شخص » ـ بوصف من الأوصاف إلا بالعرض ، إذ قد كان ـ وفى نسخة « كان قد » وفى أخرى « كان مذ » ـ يوجد مشاركاً له فى ذلك الوصف غَيْرُهُ .

وإنما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة .

وأيضاً فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود ـ وفى نسخة « غير موجود » ـ بالفعل ، أصل معروف من مذهب ـ وفى نسخة « مذاهب» ـ القوم ، سواء كان ـ وفى نسخة « كانت» ـ أجساماً ، أو غير أجسام .

ولا نعرف أحداً فرق بين :

ما له وضع .

وما ليس له وضع ـ وفى نسخة بدون عبارة « وما ليس له وضع» ـ

فى هذا المعنى إلا ابن سينا(١) فقط .

وأما سائر الناس فلا أعلم أحداً منهم قال هذا القول ، ولا يلائم أصلا من أصولهم . فهى خرافة ، لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل ، سواء كان جسماً ، أو غير جسم ؛ لأنه يلزم عنه أن يكون ما له نهاية ـ وفى نسخة « ما لا نهاية له » ـ أكثر مما لا نهاية له .

---

(١) لعله بهذا ينقد ابن سينا .

ولعل ابن سينا إنما قصد به إقناع الجمهور فيما اعتادوا سماعه من أمر النفس ، لكنه قول قليل الإقناع ، فإنه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها ، لكان الجزء مثل الكل أعنى إذا قسم ما لا نهاية له على — وفى نسخة «إلى» — جزأين .

مثال ذلك : أنه لو وجد خط أو عدد ، لا نهاية له بالفعل من طرفيه ، ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل .

والكل لا نهاية له بالفعل .

فكان يكون الكل والجزء لا نهاية لكل واحد منهما بالفعل .

وذلك مستحيل .

وهذا كله إنما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة .

* * *

[١١] — قال أبو حامد :

فإن قيل : فالصحيح رأى أفلاطون ، وهو أن النفس — وفى نسخة « النفوس » — قديمة ، وهى واحدة ، وإنما تنقسم فى الأبدان ، فإذا فارقتها عادت إلى أصلها واتحدت .

قلنا : — وفى نسخة « قلت» — فهذا أقبح وأشنع ، وأولى بأن يعتقد مخالفاً لضرورة العقل ، فإنا نقول :

نفس زيد عين — وفى نسخة « غير » — نفس عمرو ، أو غيره — وفى نسخة بحذف عبارة « أو غيره » —

فإن كان — وفى نسخة « كانت» — عينه ، فهو باطل بالضرورة ؛ فإن كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس نفس — وفى نسخة « ليس هو نفس » — غيره.

ولو كان هو عينه — وفى نسخة « بعينه » — لتساويا فى العلوم التى هى صفات ذاتية للنفوس ، داخلة مع النفوس فى كل إضافة .

فإن — وفى نسخة « وإن » — قلتم : إنه عينه — وفى نسخة « عين » وفى أخرى « بعينه » وفى رابعة « غيره » — وإنما انقسم بالتعلق بالأبدان .

قلنا : وانقسام الواحد الذى ليس له عِظم فى الحجم وكمية — وفى نسخة « بكمية » — مقدارية ، محال بضرورة العقل ، فكيف يصير الواحد اثنين ، بل ألفاً — وفى نسخة « آلافاً » — ثم يعود ويصير واحداً .

بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية ، كماء البحر ، ينقسم بالجداول والأنهار — وفى نسخة « فى الأنهار » — ثم يعود إلى البحر .

فأما — وفى نسخة « وأما » — ما لا كمية له ، فكيف ينقسم ؟

والقصد — وفى نسخة « والمقصود » — من هذا كله أن نبين ، أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق الإرادة القديمة بالإحداث ، إلا بدعوى الضرورة فى امتناع ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « فى امتناع ذلك » —

وأنهم لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه .

* * *

[١١] — قلت : أما زيد فهو — وفى نسخة « فهى » — غير عمرو بالعدد — وفى نسخة « فى العدد » — وهو وعمرو واحد بالصورة ، وهى النفس .

فلو كانت نفس زيد مثلا — وفى نسخة « مثل » — غير نفس عمرو بالعدد ، مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد ، لكانت نفس زيد ، ونفس عمرو اثنين بالعدد واحداً — وفى نسخة « واحدة » — بالصورة ، فكان يكون للنفس نفس .

فإذن اضطر أن تكون نفس زيد ، ونفس عمرو ، واحدة بالصورة .

والواحد بالصورة إنما تلحقه الكثرة العددية أعنى القسمة من قبل المواد .

فإن كانت النفس ليست تهلك ، إذا هلك البدن ، أو كان فيها شيء بهذه الصفة ، فواجب إذا فارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد .

وهذا العلم لا سبيل إلى إفشائه[1] فى هذا الموضع .

* * *

والقول الذى استعمل فى إبطال مذهب أفلاطون هو سفسطائى . وذلك أن حاصله هو أن نفس زيد — وفى نسخة « عمرو » — :

إما أن تكون هى عين — وفى نسخة « غير » — نفس عمرو — وفى نسخة « زيد » — .

وإما أن تكون غيرها — وفى نسخة « غيره » وفى أخرى « عينها » — .

لكنها ليست هى عين نفس عمرو ، فهى غيرها.

فإن (الغير) اسم مشترك .

وكذلك (الهوهو) يقال على عدة ما يقال عليه الغير .

فنفس زيد وعمرو ، هى .

واحدة من جهة :

كثيرة من جهة .

كأنك قلت : واحدة من جهة الصورة .

كثيرة من جهة الحامل — وفى نسخة بدون كلمة « الحامل » — لها .

* * *

---

(١) الظاهر أنه يعنى أنه لا سبيل إلى إفشائه فى هذا الكتاب . فإذن كتاب (تهافت التهافت) ليس من الكتب التى تدخر للخاصة ، وإنما هو كتاب للعامة من المتعلمين .

ولا بد أن يكون كتاب (تهافت الفلاسفة) بهذه المثابة .

وهذا ما قررناه عن كتاب (تهافت الفلاسفة) فى كتابنا (الحقيقة فى نظر الغزالى) وفى مقدماتنا لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

وأما قوله : إنه لا يتصور انقسام إلا فيما — وفى نسخة « بما » — له كمية ، فقول كاذب بالجزء .

وذلك أن هذا : صادق فيما ينقسم بالذات .

وليس صادقاً فيما ينقسم بالعرض ، أعنى ما ينقسم من قبل كونه فى منقسم بالذات .

فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا — وفى نسخة « مثل » —

والمنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذى فى الأجسام ، بانقسام الأجسام .

وكذلك الصور — وفى نسخة « الصورة » — والنفس — وفى نسخة « النفوس » — هى منقسمة بالعرض ، أى بانقسام محلها — وفى نسخة « محالها » —

والنفس أشبه شىء بالضوء .

وكما أن الضوء(١) ينقسم بانقسام الأجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء — وفى نسخة « اتحاد » — الأجسام .

كذلك الأمر فى النفس ؛ وفى نسخة « الأنفس » — مع الأبدان .

فإتيانه بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح ، فإنه يظن به أنه ممن وفى نسخة « مما » — لا يذهب عليه — وفى نسخة « على » — ذلك .

وإنما أراد بذلك مداهنة(٢) أهل زمانه . وهو — وفى نسخة

---

(١) تشبيه النفس بالضوء .

(٢) هذه تهمة خطيرة ، كنا نحب أن نعرف مبرراتها ولسنا نستبعدها أو ننزه غير المعصومين عن أمثالها ، ولكنها دعوى ، لا بد لها من دليل ، ولعل كل ما بيد ابن رشد فى هذا الصدد هو أن الغزالى له فى كتبه التى سماها مضنوناً بها على غير أهلها ما يشبه الأفكار التى هاجمها فى كتابه (تهافت الفلاسفة) . ولعله قد فات ابن رشد أن الأمر فيما يتصل بالغزالى — كما فهمناه من دراستنا الطويلة له — أمر مقامين :

« وهى » — بعيد — وفى نسخة « بعد » ؛ من خلق القاصدين لإظهار الحق .

ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه ، فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه — وفى نسخة « فى كتابه » — .

ولكون هذه الأقاويل ليست بمفيدة نوعاً من أنواع اليقين قال :

* * *

[١٢] — والمقصود — وفى نسخة « المقصود » — من هذا كله أن نبين أنهم لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم فى تعلق — وفى نسخة « تعليق » — الإرادة القديمة بالإحداث إلا بدعوى الضرورة .

فإنهم — وفى نسخة « وإنهم » — لا ينفصلون عمن يدعى الضرورة عليهم فى هذه الأمور على خلاف معتقدهم . وهذا لا مخرج عنه .

أحدهما :

مقام العارفين ، وهو مقام المشاهدة ، وهذا المقام هو الذى يضن الغزالى بما تبين له فيه عمن لم يبلغوا درجة هذا المقام ، ولقد تمثل لنفسه فى هذا المقام بقول الشاعر :

فكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

وفى هذا المقام — كما يقول الغزالى — ينكشف لكل عارف ما يتناسب مع درجته ومع استعداده « وهو صيد ينفق على قدر الرزق » .

وثانيهما :

مقام العالمين ، وهو مقام البحث والنظر . ولما كان الفارابى وابن سينا اللذان يناقشهما الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) قد سلكا فى إثبات هذه المسائل التى هى موضع النزاع المشار فى كتاب (تهافت الفلاسفة) مسلك البحث والنظر ، وكان من رأى الغزالى أن البحث والنظر ليسا وسيلة مأمونة يمكن التعويل عليها للوصول إلى يقين فى هذه المسائل فقد انتدب نفسه لتزييف هذه الوسيلة ، ولإظهار أنه إذا كان الأمر أمر بحث ونظر واستدلال ؛ فليس لدى الفلاسفة من ذلك ما يخول لهم الوصول إلى ما تأدوا إليه فى هذه المسائل هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ؛ فما دام مقام العارفين هو مقام خاصة الخاصة ، وأما من عداهم فسبيلهم فى معتقداتهم ما تأيد بالعقل والنقل معاً ، وكان الخروج بهم عن ذلك خروجاً عن الحد اللائق بهم ، وخروجاً عن حد التكليف المنوط بهم ؛ فقد انتدب الغزالى نفسه ؛ لحماية هذا الفريق من الناس من هذه الأفكار التى حين توضع فى ميزان العقل والنقل توجد زائفة ، كما بين الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فليس الأمر إذن — فيما نفهم — أمر نفاق ومداهنة ، ولكنه وضع للأمر فى نصابه .

[١٢] ــ قلت : أما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما ، أنه بخلاف تلك الحالة ، فليس يوجد قول ينفصل به عنه ، لأن كل قول إنما يبين ــ وفى نسخة « يليق » ــ بأمور معروفة يستوى ــ وفى نسخة « ليستوى » ــ فى الإقرار بها ــ وفى نسخة « فى الإقدار بها » وفى أخرى « فى الإقدار منها » ــ الخصمان .

فإذا ادعى الخصم فى كل قول ، خلاف ما يضعه مخاصمه ، لم يكن للخصم سبيل إلى مناظرته .

لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية ، وهؤلاء هم الذين يجب تأديبهم ، بترك حل الشبهة ؛ وفى نسخة بدون عبارة « بترك حل الشبهة » ــ

وأما من ادعى فى المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه ، فهذا له دواء ، وهو حل تلك الشبهة ــ وفى نسخة « تلك الشبهة والجواب» ــ

وأما من لم يعترف ــ وفى نسخة « يتعرف» ــ بالمعروف بنفسه ؛ لأنه ناقص الفطرة ، فهذا لا سبيل إلى إفهامه شيئاً ، ولا معنى لتأديبه أيضاً ، فإنه مثل من كلف الأعمى أن يعترف بصور الألوان أو وجودها ــ وفى نسخة « ووجودها » ؛

(١٣) ــ قال أبو حامد ــ وفى نسخة رضى الله عنه » ــ محتجاً عن ــ وفى نسخة «على » ــ الفلاسفة :

فإن قيل : هذا ينقلب عليكم فى أن ــ وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « وإن » ــ الله تعالى قبل خلق ــ وفى نسخة « خلقه » ــ العالم ، كان قادراً على الخلق ، بقدر سنة ، أو سنين ــ وفى نسخة « أو سنتين» وفى أخرى « وسنتين» ــ ولا نهاية لقدرته .

فكأنه — وفى نسخة «كأنه» — صبر ولم يخلق ، ثم خلق .

ومدة الترك هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — متناهية — وفى نسخة « متناه » — أو غير متناهية — وفى نسخة « متناه » — ؟

فإن قلتم متناهية — وفى نسخة « متناه » — صار وجود البارى متناهياً — وفى نسخة « متناهياً أوله » وفى أخرى « متناهى الأول » —

وإن قلتم : غير متناهية — وفى نسخة « متناه » — فقد انقضى مدة فيها إمكانات لا نهاية لأعدادها .

قلنا : المدة والزمان مخلوقان — وفى نسخة « مخلوق » — عندنا .

وسنبين حقيقة الجواب عن هذا ، فى الانفصال عن دليلهم الثانى .

* * *

[١٣] — قلت : أكثر من يقول بحدوث العالم ، يقول بحدوث الزمان معه ، فلذلك كان قوله : إن مدة الترك لا تخلو :

أن تكون متناهية .

أو غير متناهية .

قولا — وفى نسخة « قول » — غير صحيح ؛ فإن ما لا ابتداء له ، لا ينقضى ولا ينتهى أيضاً ، فإن الخصم لا يسلم أن للترك مدة .

وإنما الذى يلزمهم أن يقال لهم — وفى نسخة بدون عبارة « لهم » — : حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذى هو مبدؤه ، أبعد من الآن الذى نحن فيه :

أو — وفى نسخة « إذ » — ليس يمكن ذلك .

فإن قالوا : ليس يمكن ذلك ، فقد جعلوا مقداراً محدوداً لا يقدر الصانع أكثر منه ، وهذا شنيع — وفى نسخة « أشنع » — ومستحيل عندهم .

وإن قالوا : إنه يمكن أن يكون طرفه أبعد من الآن ، من

الطرف المخلوق ، قيل : وهل يمكن فى ذلك الطرف الثانى أن يكون طرفٌ — وفى نسخة « طرفه » — أبعد منه .

فإن قالوا : نعم ، ولا بد — وفى نسخة « فلا بد» وفى أخرى « لابد» — لهم من ذلك ، قيل فههنا إمكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ، ويلزمكم أن يكون انقضاؤها على قولكم ، فى الدورات شرطاً — وفى نسخة « شروطا » — فى حدوث المقدار الزمانى الموجود منها — وفى نسخة « فيها » — .

وإن قلتم : إن ما لا نهاية له لا ينقضى ، فما ألزمتم خصومكم فى الدورات ، ألزمومكم — وفى نسخة « ألزمكم » — فى إمكان مقادير الأزمنة الحادثة .

فإن قيل : — وفى نسخة « وذلك » بدل « فإن قيل» — إن الفرق بينهما أن تلك الإمكانات الغير المتناهية — وفى نسخة « الغير متناهية »[١] — هى — وفى نسخة « وهى» — لمقادير — وفى نسخة « المقادير » وفى أخرى« المقادير التى» — لم تخرج إلى الفعل .

وإمكانات — وفى نسخة « وإمكان » — الدورات التى لا نهاية لها . قد خرجت إلى الفعل .

قيل : إمكانات الأشياء هى من الأمور اللازمة للأشياء ؛ سواء كانت متقدمة على الأشياء ، أو مع الأشياء . على ما يرى ذلك قوم .

فهى ضرورة بعدد ؛ وفى نسخة « تعدد » — الأشياء .

فإن كان يستحيل قبل — وفى نسخة « بعد » — وجود الدورة الحاضرة ، وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود إمكانات دورات لا نهاية لها .

---

(١) والصواب لغة « غير المتناهية » . حيث إن (ال) لا تدخل على كلمة [غيره] .

إلا أن لقائل أن يقول : إن الزمان محدود المقدار ، أعنى زمان العالم ، فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ، ولا أصغر ، كما يقول قوم فى مقدار العالم ، ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية ، ولكن كان الأحفظ لمن يضع العالم محدثاً ؛ وفى نسخة « أن للعالم محدثا » ـ أن يضع الزمان محدود المقدار ، ولا يضع الإمكان متقدما على الممكن ، وأن يضع العظم كذلك متناهياً ، لكن العظم له كل ، والزمان ليس له كل .

* * *

[١٤] ـ قال أبو حامد رضى الله عنه ـ وفى نسخة بدون عبارة « رضى الله عنه » ـ حاكياً ـ وفى نسخة «حكاية» ـ عن الفلاسفة ، لما أنكروا على ـ وفى نسخة « أنكر على » وفى أخرى بدون كلمة « على » ـ خصومهم ـ وفى نسخة « خصومكم » ـ أن يكون من المعارف الأولى ـ وفى نسخة « الأول » ـ تراخى فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال لهم على هذه القضية .

فإن قيل : ـ وفى نسخة « قال » ـ فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ، ويدل عليها ـ وفى نسخة « عليه » ـ من وجه آخر . إلى قوله : وإلا فلا يتصور تمييز ـ وفى نسخة « تميز » ـ الشيء عن مثله بحال .

* * *

[١٤] ـ قلت : ـ وفى نسخة « أقول » ـ حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة فى هذا الفصل ، فى الاستدلال على أنه لا يمكن أن يوجد حادث عن فاعل أزلى :

أنه ليس يمكن أن يكون هنالك إرادة .

وهذا العناد إنما تأتى ـ وفى نسخة « يأتى » ـ لهم(١) ، بأن قبلوا ـ وفى نسخة « تسلموا » ـ من خصومهم أن المتقابلات كلها متماثلة بالإضافة إلى الإرادة القديمة .

ما كان منها فى الزمان ، مثل المتقدم والمتأخر .

---

(١) أى للفلاسفة .

وما كان منها موجوداً فى الكيفية المتضادة ، مثل البياض والسواد .

وكذلك العدم والوجود هما – وفى نسخة « هو » – عندهم متماثلان بالإضافة إلى الإرادة الأزلية – وفى نسخة « الإرادة الأولى » –

فلما تسلموا هذه المقدمة من خصومهم ، وإن كانوا لا يعترفون بها ، قالوا لهم :

إن من شأن الإرادة أن لا ترجح فعل – وفى نسخة بدون كلمة « فعل » – أحد المثلين على الثانى إلا بمخصص وعلة توجد فى أحد المثلين ، ولا توجد فى الثانى ، وإلاوقع أحد المثلين عنها بالاتفاق .

فكأن – وفى نسخة « وكان » – الفلاسفة سلموا – وفى نسخة « تسلموا » وفى أخرى « تتسلموا » – لهم فى هذا القول أنه لو وجد للأزلى إرادة ، لأمكن أن يصدر حادث عن قديم .

فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا إلى أن قالوا :

إن الإرادة القديمة صفة من شأنها أن تميز الشىء عن مثله من غير أن يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه .

كما أن الحرارة صفة من شأنها أن تسخن .

والعلم صفة من شأنه – وفى نسخة « شأنها » – أن تحيط بالمعلوم – وفى نسخة « بالمعلومات » –

فقال لهم خصومهم من الفلاسفة : هذا محال لا يتصور وقوعه ، لأن المتماثلين عند المريد ، على السواء ، لا يتعلق فعله بأحدهما دون الثانى ، إلا من جهة ما هما غير متماثلين ، أعنى

من جهة ما فى أحدهما (من[١]) صفة ليست فى الثانى .

وأما إذا كانا متماثلين — وفى نسخة بدون عبارة « وأما إذا كانا متماثلين » — من جميع الوجوه . ولم يكن هنالك مخصص أصلا . كانت الإرادة تتعلق بهما على السواء .

وإذا كان تعلقها بهما على السواء ؛ وهى سبب الفعل ، فليس تعلق الفعل بأحدهما بأولى — وفى نسخة « أولى » — من تعلقه بالثانى .

فأما — وفى نسخة « ولا » — أن يتعلق بالفعلين المتضادين معاً .

وإما أن لا يتعلق بواحد — وفى نسخة « ولا بواحد» وفى أخرى « لا بواحد » — منهما .

وكلا الأمرين مستحيل .

ففى — وفى نسخة « فبقى » — القول الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — كأنهم سلموا لهم أن الأشياء كلها متماثلة بالإضافة إلى الفاعل الأول ، وألزموهم أن يكون هنالك مخصص أقدم منه — وفى نسخة بدون عبارة « أقدم منه » — وذلك محال .

فلما جاوبوهم بأن الإرادة صفة من شأنها تمييز — وفى نسخة « تميز » — المثل عن مثله ، بما هو مثل ، عاندوهم بأن هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الإرادة .

فكأنهم ناكروهم فى الأصل — وفى نسخة « أصل» — الذى كانوا — وفى نسخة بدون عبارة « كانوا » — سلموه .

* * *

هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل . وهو نقل الكلام من المسألة الأولى ، إلى الكلام فى الإرادة ؛ والنقل فعل سفسطائى .

* * *

(١) هذه الكلمة زدتها من عندى ، وليست فى الأصول

[١٥] – قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين فى إثبات الإرادة :

والاعتراض من وجهين :

أحدهما – وفى نسخة « الأول » – أن قولكم – وفى نسخة « أن قولهم » وفى أخرى « قولكم » وفى رابعة « قولهم » – : إن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – هذا لا يتصور .

عرفتموه – وفى نسخة « أعرفتموه » وفى أخرى « إن عرفتموه » – ضرورة ؟ أو نظراً ؟

ولا يمكن دعوى واحد منهما .

وتمثيلكم – وفى نسخة « وتمسككم » وفى أخرى « ولا تمسككم » – بإرادتنا ، مقايسة فاسدة تضاهى المقايسة فى العلم ، وعلم الله تعالى يفارق علمنا فى أمور قررناها

فلم تبعدُ – وفى نسخة « تبعدوا » – المفارقة فى الإرادة .

بل هو كقول القائل : ذات موجودة لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلا ، ولا منفصلا ، لا يعقل ؛ لأنا لا نعقله فى حقنا .

قيل : هذا عمل توهمك – وفى نسخة « وهمك » وفى أخرى « وهمى » – وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء إلى التصديق بذلك .

فبم تنكرون على من يقول : دليل العقل ساق إلى إثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشىء عن مثله ؛ فإن لم يطابقها اسم [الإرادة] فلتُسَمَّ باسم آخر ، فلا مشاحة فى الأسماء . وإنما أطلقناه نحن بإذن – وفى نسخة « باسم » – الشرع ، وإلا فالإرادة موضوعة فى اللغة[1] لتعيين ما فيه غرض ، ولا غرض فى حق الله تعالى . وإنما المقصود المعنى ، دون اللفظ .

على أنه فى حقنا لا نسلم أن ذلك غير متصور ؛ فإنا نفرض تمرتين – وفى نسخة « ثمرتين » – متساويتين بين يدى المتشوف – وفى نسخة « المتشوق » – إليهما ، العاجز عن تناولهما جميعاً ؛ فإنه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنها – وفى نسخة « من شأنها » – تخصيص الشىء من مثله .

---

(١) تحديد معنى الإرادة لغة .

وكل ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن — وفى نسخة « فى الجنس » — أو القرب ، أو تيسر الأخذ ؛ فإنا نقدر على فرض انتفائه .

ويبقى إمكان الأخذ — وفى نسخة « الآخر » —

فأنتم بين أمرين — وفى نسخة « الأمرين » — :

إما أن تقولوا — وفى نسخة « قلتم » : — إنه لا يتصور التساوى بالإضافة إلى أغراضه فقط — وفى نسخة بدون كلمة « فقط » — وهو — وفى نسخة « فهو » — حماقة ، وفرضه ممكن .

وإما أن تقولوا : — وفى نسخة « قلتم » — التساوى — وفى نسخة « إن التساوى » — إذا فرض ، بقى الرجل المتشوف — وفى نسخة « المتشوق » — أبداً متحيراً ينظر إليهما ، فلا يأخذ إحداهما بمجرد الإرادة والاختيار المنفك عن الغرض . وهو أيضًا محال يعلم بطلانه ضرورة .

فإذن لا بد لكل ناظر ، شاهداً وغائبًا — وفى نسخة « أو غائبًا » — فى تحقيق الفعل الاختيارى من إثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

* * *

[١٥] — قلت : — وفى نسخة « أقول » — حاصل هذه المعاندة ينحصر — وفى نسخة « منحصر » — فى وجهين :

أحدهما : أنه يسلم — وفى نسخة « سلم » — أن الإرادة التى فى الشاهد ، هى التى يستحيل عليها أن تميز الشيء عن مثله ، بما هو مثل. وأن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة هذا شأنها فى الفاعل الأول .

وما يظن من أنه ليس ممكنا — وفى نسخة « ممكن » — وجود صفة بهذه الحال ، فهو مثل ما يظن أنه ليس هنا موجود — وفى نسخة « موجوداً » — هو لا — وفى نسخة « لا هو » — داخل العالم ولا خارجه .

وعلى هذا فتكون الإرادةُ الموصوفُ بها الفاعل سبحانه ؛ والإنسان — وفى نسخة « وإرادة الإنسان » — مقولة — وفى نسخة « مقولا » وفى أخرى « مقول» — باشتراك الاسم — وفى نسخة « باشتراك الحال» — كالحال فى اسم العلم ، وغير ، ذلك من الصفات التى وجودها فى الأزلى — وفى نسخة « الأزل » — غير وجودها فى المحدث — وفى نسخة « الحادث » — وإنما نسميها إرادة ، بالشرع .

* * *

وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدلى ، لأن البرهان الذى أدى — وفى نسخة « أقيم » — إلى إثبات صفة بهذه الحال — وفى نسخة « بهذا الحال» — أعنى أن تخصص — وفى نسخة « تخصيص » — المثل بالإيجاد ، عن مثله ، إنما هو وضع المرادات متماثلة .

وليست متماثلة ، بل هى متقابلة ، إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى الوجود والعدم ، وهما فى غاية التقابل الذى هو نقيض التماثل — وفى نسخة « المتماثل » —

فوضعهم أن الأشياء التى تتعلق بها الإرادة متماثلة ، وضع كاذب ، وسيأتى — وفى نسخة « ويأتى » — القول فيه بعد .

فإن قالوا : إنما قلنا : إنها متماثلة بالإضافة إلى المريد الأول —وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — إذ كان متقدساً — وفى نسخة « متقدماً » — عن الأغراض .

والأغراض هى التى تخصص الشىء بالفعل عن مثله .

قلنا : أما الأغراض التى حصولها مما تكمل به ذات المريد ، مثل أغراضنا نحن التى — وفى نسخة « التى نحن » — من قبلها تتعلق إرادتنا — وفى نسخة « إدارتنا » — بالأشياء ، فهى مستحيلة

ـ وفى نسخة « فهى مستحيل » وفى أخرى « فهو مستحيل » ـ على الله سبحانه، لأن الإرادة التى هذا شأنها، هى شوق إلى التمام عند وجود النقصان فى ذات المريد .

وأما الأغراض التى هى لِذَات المراد ـ وفى نسخة « المريد » ـ لا لأن المراد يحصل منه للمريد شىء لم يكن له ، بل إنما يحصل ذلك للمراد ـ وفى نسخة « المراد » ـ فقط ، كإخراج الشىء من العدم إلى الوجود ؛ فإنه ـ وفى نسخة « فإنك » ـ لا شك فى أن الوجود أفضل له من العدم ، أعنى للشىء المخرج .

وهذه هى حال الإرادة الأولى ـ وفى نسخة «الأزلية» وفى أخرى « الأزلى » ـ مع الموجودات ؛ فإنها ـ وفى نسخة « فإنه » ـ إنما تختار لها أبداً أفضل المتقابلين ، وذلك بالذات وأولا .

* * *

فهذا هو أحد صنفى المعاندة التى تضمنها هذا القول .

وأما ـ وفى نسخة « أما » وفى أخرى « فأما » ـ المعاندة الثانية فإنه لم يُسلم انتفاء هذه الصفة عن الإرادة التى فى الشاهد ، ورام أن يثبت أنه يوجد لنا فى الأشياء المتماثلة إرادة تميز الشىء عن مثله .

وضرب لذلك مثالا ـ وفى نسخة « مثلا » ـ مثل أن نفرض بين ـ وفى نسخة « من » ـ يدى رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ، ونقدِّر أن لا يمكن أن يأخذها معاً ، ونقدر أنه ليس يتصور له ـ وفى نسخة « متصور له » وفى أخرى « متصوراً » ـ فى واحد ـ وفى نسخة « واحدة واحدة » ـ منهما مرجح ـ وفى

نسخة « مرجحاً » — فإنه ولا بد — وفى نسخة « ولا بد أن » وفى أخرى « لا بد وأن » — سيميز — وفى نسخة « يميز » — إحداهما بالأخذ من الآخر — وفى نسخة بدون عبارة « من الآخر » —

* * *

وهذا تغليط ؛ فإنه إذا فرض شىء بهذه — وفى نسخة « بهذا » — الصفة ، ووضع مريد — وفى نسخة « ووضع من » — دعته — وفى نسخة « عنه » — الحاجة إلى أكل التمر ، أو أخذه ؛ فإن أخذه — وفى نسخة « فإن أخذ » — إحدى التمرتين فى هذه الحال ، ليس هو تمييز المثل عن مثله ، وإنما هو إقامة المثل بدل مثله — وفى نسخة « بدل المثل » — فأى — وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « فإنه » — منهما — وفى نسخة « مهما » — أخذ — وفى نسخة « أخذه » — بلغ مراده ، وتم له غرضه ، فإرادته — وفى نسخة « بإرادته » — إنما تعلقت بتمييز — وفى نسخة « بتميز » — أخذ إحداهما عن — وفى نسخة «عند» — الترك المطلق ، لا بأخذ أحدهما — وفى نسخة « إحداهما » — وتمييزه — وفى نسخة « وتميزه » — عن ترك الأخرى .

أعنى إذا فرضت الأغراض فيهما — وفى نسخة « فيها » — متساوية ؛ فإنه لا يؤثر أخذ إحداهما على الثانية .

وإنما يؤثر أخذ واحدة منهما أيتهما — وفى نسخة « أيهما » — اتفق . ويرجحه على ترك الأخذ — وفى نسخة « ترك الأخرى » —

وهذا بين بنفسه — فإن تمييز — وفى نسخة « تميز » — إحداهما — وفى نسخة أحدهما » — عن الثانية — وفى نسخة « الثانى » — هو ترجح — وفى نسخة « ترجيح » — إحداهما — وفى نسخة « أحدهما » — على الثانية — وفى نسخة « الثانى » —

ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بما هو مثل ، وإن كانا — وفى نسخة « كانا » — فى وجودهما ، من حيث هما شخصان ، ليسا متماثلين — وفى نسخة « بمتماثلين » — لأن كل شخصين يغاير أحدهما الثانى ، بصفة خاصة به .

فإن — وفى نسخة « فإذا » — فرضنا الإرادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحدهما ، تصور وقوع الإرادة بأحدهما دون الثانى ، لأن — وفى نسخة « لمكان » — الغيرية موجودة فيهما .

فإذن لم تتعلق الإرادة بالمتماثلين من جهة ماهما متماثلان .

فهذا هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — معنى ما ذكره من الوجه الأول فى الاعتراض .

* * *

ثم ذكر أبو حامد الوجه الثانى من الاعتراض على قولهم : إنه لا يوجد صفة تميز أحد المثلين عن صاحبه ، فقال :

* * *

[١٦] — والوجه الثانى : — وفى نسخة « والثانى » — من — وفى نسخة « فى » — الاعتراض ، هو أنا نقول :

أنتم فى مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشىء عن مثله ؛ فإن العالم وجد عن — وفى نسخة « من » — سببه — وفى نسخة « سبب » وفى أخرى « مسبب » وفى رابعة « لسبب » — الموجب له على هيئة — وفى نسخة « هيئات » — مخصوصة ، بتماثل تفاصيلها — وفى نسخة « نقائضها » — فلم اختص ببعض الوجوه ، واستحالة تميز — وفى نسخة « تمييز » — الشىء عن مثله — وفى نسخة « فعله » — فى العقل — وفى نسخة « فى الفعل » — أو فى اللزوم — وفى نسخة « وفى اللزوم » — بالطبع ، أو بالضرورة لا تختلف — وفى نسخة « لا تختلق » — إلى قوله : صار ثبوت الوضع

به أولى — وفى نسخة « أولى به » — من تبدل — وفى نسخة « قبول » — الوضع . متساوية — وفى نسخة بدون كلمة « متساوية » —

وهذا ما — وفى نسخة « مما » — لا تخرج — وفى نسخة « يخرج » — منه — وفى نسخة « عنه » — .

* * *

[١٦]— قلت : محصل — وفى نسخة « متحصل» — هذا القول ، أن الفلاسفة يلزمهم أن يعترفوا بأن ههنا صفة فى الفاعل للعالم تخصص الشىء عن مثله .

وذلك أنه يظهر أن — وفى نسخة « من أن » — العالم ممكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل .

وبكمية غير هذه الكمية .

لأنه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه ، أو أصغر .

وإذا كان ذلك كذلك ، فهى متماثلة فى اقتضاء وجوده .

فإن — وفى نسخة بدون عبارة « فإن » — قالت — وفى نسخة « قال » — الفلاسفة إن العالم إنما أمكن أن يكون بشكله المخصوص وكمية أجسامه المخصوصة ، وعدده المخصوص .

وإن — وفى نسخة « وإنما » — وفى أخرى« إنما » — هذا التماثل إنما يتصور فى أوقات الحدوث ؛ فإنه — وفى نسخة « وإنه » وفى أخرى « و » — ليس هنالك وقت ، كان حدوث العالم فيه أولى من غيره .

قيل لهم : قد كان يمكنكم — وفى نسخة « يمكنهم » — أن تجيبوا — وفى نسخة « تجاوبوا » ، وفى أخرى « يجاوب » — عن هذا بأن خلق العالم وقع فى الوقت الأصلح .

ولكن نريهم – وفى نسخة « نلزمهم » وفى أخرى « قربتم » – شيئين متماثلين ، ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما خلافاً :

أحدهما : تخصيص جهة الحركة التى – وفى نسخة بدون كلمة « التى » – الأفلاك .

والثانى : تخصيص موضع القطبين من الأفلاك ، فإن كل نقطتين متقابلتين فرضتا فى الخط الواصل من أحدهما إلى الثانى – وفى نسخة « الثانية » – بمركز الكرة – وفى نسخة « الكوة » – فإنه يمكن أن يكونا قطبين .

فتخصيص – وفى نسخة «بتخصيص » – نقطتين عن سائر النقط التى تصلح أن تكون قطباً للكرة – وفى نسخة « للكوة » – الواحدة بعينها عن سائر النقط التى فى تلك الكرة – وفى نسخة « الكوة » – لا يكون – وفى نسخة بدون عبارة « لا يكون » – إلا عن صفة مخصصة لأحد المثلين .

فإن قالوا : إنه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة – وفى نسخة « الكوة » – محلا للقطبين .

قلنا : وفى نسخة« قيل » – لهم : يلزمكم على هذا الأصل أن لا تكون متشابهة – وفى نسخة « متشابه » – الأجزاء . وقد قلتم فى غير ما موضع – وفى نسخة « غير موضع » – : إنه بسيط ، وإنه لموضع – وفى نسخة « لوضع » – هذا كان له شكل بسيط ، وهو الكرى .

وأيضاً فإن ادعوا أن فيه مواضع غير مشابهة .

فقد يقال لهم : من أى جهة صارت غير متشابهة بالطبع ؟

هل من جهة أنها جسم ؟

أو من جهة أنها جسم سماوى ؟

ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين .

قال ــ وفى نسخة بدون كلمة « قال » ــ وإذا كان هذا هكذا ، فكما يستقيم لهم قولهم : إن الأوقات فى حدوث العالم متماثلة ، كذلك يستقيم لخصومهم أن جميع أجزاء الفلك فى كونها أقطاباً متساوية لا يظهر أن ذلك يختص ــ وفى نسخة « مختص » ــ منها بوضع دون وضع ، ولا بموضع ثبوب دون موضع .

فهذا هو تلخيص هذا العناد ، وهو خطبى ؛ وذلك أن كثيراً من الأمور التى ترى بالبرهان أنها ضرورية ، هى فى بادئ الرأى ممكنة .

والجواب : ــ وفى نسخة «حكى » ــ عند ــ وفى نسخة « عن » ــ الفلاسفة أنهم يزعمون أن البرهان قام عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام :

جسم : لا ثقيل ولا خفيف ، وهو الجسم السماوى الكرى المتحرك دوراً .

وأربعة أجسام :

اثنان منها ــ وفى نسخة « منهما » ــ

أحدهما : ثقيل بإطلاق ــ وفى نسخة « بالإطلاق » ــ وهى الأرض التى هى مركز كرة الجسم المستدير .

والآخر : خفيف ــ وفى نسخة « وخفيف» ــ بإطلاق ــ وفى نسخة « بالإطلاق» ــ وهى النار التى هى فى مقعر الفلك المستدير .

وأن الذى يلى الأرض هو ــ وفى نسخة « وهو » ــ الماء ، وهو ــ وفى نسخة « وهى » وفى أخرى « هو » ــ ثقيل بالإضافة إلى الهواء خفيف بالإضافة إلى الأرض .

ثم يلى الماءَ الهواء ، وهو خفيف بالإضافة إلى الماء ، وثقيل بالإضافة إلى النار .

وأن سبب استيجاب الأرض للثقل المطلق هو كونها فى غاية البعد من الحركة الدائرة .

ولذلك كانت هى المركز الثابت .

وأن السبب فى الخفة للنار – وفى نسخة « للخفة للنار » – بإطلاق ، هو أنها – وفى نسخة « أنه » – فى غاية القرب من الحركة المستديرة .

وأن الذى بينهما من الأجسام ، إنما يوجد فيه الأمران جميعاً :

أعنى الثقل ، والخفة .

لكونهما فى الوسط بين الطرفين .

أعنى الموضع الأبعد ، والأقرب .

وأنه لولا الجسم المستدير ، لم يكن هنالك :

لا ثقيل ولا خفيف بالطبع – وفى نسخة بدون عبارة « بالطبع » –

ولا فوق ولا أسفل – وفى نسخة « ولا فوق ولا أسفل » وفى أخرى « ولا أسفل ولا فوق » وفى رابعة « ولا أسفل » فقط – بالطبع ، لا بإطلاق ولا بإضافة .

ولا – وفى نسخة « ولما » – كانت مختلفة بالطبع – وفى نسخة بدون عبارة « بالطبع » – .

حتى تكون الأرض مثلا من شأنها أن تتحرك إلى موضع مخصوص .

والنار من شأنها أيضاً أن تتحرك إلى موضع آخر .

وكذلك ما بينهما من الأجسام .

وأن – وفى نسخة « فإن » – العالم إنما يتناهى من جهة الجسم الكرى .

وذلك أن – وفى نسخة « أما أن » وفى أخرى «لأن » – الجسم الكرى متناه بذاته وطبعه ؛ إذ يحيط به سطح واحد مستدير .

وأما الأجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها ؛ إذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان .

وإنما هى متناهية لأنها فى وسط الجسم الذى – وفى نسخة بدون عبارة « يمكن فيها . . . الجسم الذى» – لا يمكن – وفى نسخة بدون كلمة «لا » – فيه – وفى نسخة « فيها » – زيادة – وفى نسخة « الزيادة » – ولا نقصان – وفى نسخة « والنقصان » – .

ولذلك كان – وفى نسخة « كانت» وفى أخرى «كانت فيه »– متناهياً – .

وفى نسخة غير متناهية » – بذاته – وفى نسخة « بذاتها » –

وأنه لمكان – وفى نسخة « لما كان » – هذا ، لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم – وفى نسخة بدون عبارة « بالعالم » – إلا كريا .

وإلا فكانت – وفى نسخة « لكانت » – الأجسام يجب أن تتناهى :

إما إلى أجسام أخر ، ويمر – وفى نسخة « وهو » وفى أخرى « وغير » وفى رابعة « أو غير » – ذلك إلى غير نهاية .

وإما أن تنتهى إلى الخلاء .

وقد تبين امتناع الأمرين .

فمَنْ تَصَوَّرَ – وفى نسخة « فمِن تَصَوُّرِ» – هذا علم أن كل عالَم يفرض ، لا يمكن أن يكون إلا من هذه الأجسام .

وأن الأجسام لا تخلو أن تكون :

إما مستديرة ، فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة .

وإما مستقيمة فتكون إما ثقيلة ، وإما خفيفة ، أعنى :

إما ناراً وإما أرضاً — وفى نسخة « إما نار ، وإما أرض » — وإما ما بينهما .

وأن هذه لا تكون إلا مستديرة ، أو فى محيط مستدير ، لأن كل جسم :

إما أن يكون متحركاً من الوسط .

أو إلى الوسط .

وإما حول — وفى نسخة « حوالى » — الوسط .

وأن من تحركات — وفى نسخة « تحركات » وفى أخرى « بحركات » — الأجرام — وفى نسخة « الأجسام » — السماوية ، يميناً وشمالا ، امتزجت الأجسام ، وكان — وفى نسخة « وكانت » — منها جميع الكائنات المتضادة .

وأن هذه الأجسام الأربعة المتضادة — وفى نسخة بدون كلمة « المتضادة » — لاتزال من أجل هذه الحركات ، فى كون دائم وفساد دائم ، أعنى فى أجزائها .

وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات لفسد هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — النظام والترتيب .

إذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون تابعاً للعدد — وفى نسخة « للعادة » — الموجود من هذه الحركات ، وأنه لو كانت أقل ، أو أكثر لاختل هذا النظام ، أو كان نظاماً — وفى نسخة « النظام » — آخر .

وأن عدد هذه الحركات :

إما على طريق الضرورة فى وجود ما هنا — وفى نسخة « ما ههنا » —

وإما على طريق الأفضل .

* * *

وهذا كله ، فلا تطمع ههنا[1] — وفى نسخة « هنا » — فى تنبيه — وفى نسخة « فى تنبيهه » — برهان .

فإن — وفى نسخة « وإن » — كنت من أهل البرهان فانظره فى موضعه .

واسمع ههنا — وفى نسخة « هنا » — أقاويل هى أقنع من أقاويل هؤلاء — فإنها وإن لم تفدك — وفى نسخة « تفيدك » — اليقين فإنها تفيدك غلبة ظن ؛ تحركك ، إلى وقوع اليقين بالنظر فى العلوم . وذلك — وفى نسخة « وعليك » — أن تتوهم أن كل كرة من الأكر السماوية ، فهى حية ، من قِبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل ، وأنها متحركة بذاتها من جهات محدودة ، لا من أى جهة اتفقت .

وكل ما هذا صفته فهو حى ضرورة .

أعنى أنه إذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك فى المكان من قبل ذاته ، من جهة محدودة منه ، لا من قبل شىء خارج عنه ، ولا من أى جهة اتفقت من جهاته .

وأنه يتحرك معاً إلى وجهتين — وفى نسخة «وجهين » — متقابلتين

---

(١) هذه هى المرة الثانية التى يصرح فيها ابن رشد بأنه لا ينبغى أن يخوض ههنا فى ذكر براهين . انظر ما سبق .

— وفى نسخة « متقابلين » — قطعنا — وفى نسخة « فظننا » — أنه حيوان .

وإنما قلنا : لا من قبل شيء خارج ؛ لأن الحديد يتحرك إلى حجر المغناطيس ، إذا حضره حجر المغناطيس من خارج .

وأيضاً فهو يتحرك أيضاً إليه من أى جهة اتفقت .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » — صح هذا ، فالأجسام السماوية فيها مواضع ؛ هى أقطاب بالطبع ، لا يصح أن تكون الأقطاب منها فى غير ذلك الموضع .

كما أن الحيوانات التى ههنا — وفى نسخة « هنا » — لها أعضاء مخصوصة ، فى مواضع مخصوصة من أجسامها ، لأفعال مخصوصة ؛ ليس يصح أن تكون فى مواضع أخر منها ، مثل أعضاء الحركة ؛ فإنها فى مواضع محدودة من الحيوانات .

والأقطاب هى من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الأعضاء أعنى أنها أعضاء الحركات .

ولا — وفى نسخة « لا » — بين الحيوان الكرى الشكل — وفى نسخة « الكرى الجسم » — فى ذلك ، والغير كرى — وفى نسخة « الكرى » —

إلا أن هذه الأعضاء تختلف فى الحيوان الغير كرى — وفى نسخة « الكرى » — بالشكل والقوة .

وهى فى الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ؛ ولذلك ظن بها فى بادئ الرأى أنها لا تختلف ، وأنها — وفى نسخة « وأنه » — يمكن — وفى نسخة « ممكن » — أن يكون القطبان فى فلك — وفى نسخة « الفلك » — أى — وفى نسخة « أية » — نقطتين اتفقت .

فكما — وفى نسخة « وذ لك » — أنه لو قال قائل : إن هذه الحركة فى هذا النوع من الحيوان ، أعنى الذى ههنا ، يجوز أن تكون فيه فى أى موضع اتفق — وفى نسخة « اتفقت » — منه .

وأن تكون منه فى الموضع — وفى نسخة « المواضع » — الذى هى فيه ، نوع — وفى نسخة « موضع » — آخر من الحيوان .

لكان أهلاً أن يضحك به ؛ لأنها — وفى نسخة «لأنه » — إنما جعلت فى كل حيوان فى الموضع الأوفق لطباع ذلك الحيوان ، أو فى المواضع الذى لا يمكن غيره فى حركة ذلك الحيوان

كذلك الأمر فى اختلاف الأجرام السماوية فى مواضع — وفى نسخة — « فى موضع » — الأقطاب منها .

وذلك أن — وفى نسخة « وذلك أنها » — ليست الأجرام السماوية واحدة بالنوع — وفى نسخة بدون عبارة « بالنوع » — كثيرة بالعدد بل هى كثيرة بالنوع ، كأشخاص الحيوانات المختلفة ، وإن كان ليس يوجد إلا شخص واحد من النوع فقط — وفى نسخة « من النوع فيها » — .

قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » —: وهذا الجواب بعينه ، هو الذى يقال فى جواب لِمَ كانت السموات تتحرك إلى جهات مختلفة ؟

وذلك أن من جهة أنها حيوانات لزم أن تتحرك من جهات محدودة ، كالحال ، فى اليمين ، والشمال ، والأمام ، والخلف . التى هى جهات محدودة — وفى نسخة بدون كلمة « محدودة » — بالحركات — وفى نسخة « بحركة » — للحيوان — وفى نسخة « للحيوانات » — إلا أنها فى الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل والقوة ، وهى فى الأجسام السماوية مختلفة بالقوة ؟

ولهذا — وفى نسخة « وأما » وفى أخرى « أما » — ما يرى أرسطو

أن للسماء يميناً وشمالا ، وأماماً وخلفاً ، وفوقاً – وفى نسخة « وفوق » – وأسفل .

فاختلاف الأجرام السماوية فى جهات الحركات هو – وفى نسخة « هى » – لاختلافها فى النوع ، وهو شىء يخصها ؛ أعنى أنه – وفى نسخة « أنها » – تختلف أنواعها باختلاف جهات – وفى نسخة « جهة » – حركاتها .

فتوهم – وفى نسخة « وكون » وفى أخرى « وكونه » – الجرم السماوى الأول حيواناً واحداً بعينه ، اقتضى له طبعه :

إما من جهة الضرورة .

أو من جهة الأفضل .

أن يتحرك بجميع أجزائه حركة واحدة من المشرق إلى المغرب .

وسائر الأفلاك اقتضت لها طبيعتها أن تتحرك بخلاف هذه الحركة . وأن الجهة التى اقتضتها طبيعة جرم الكل هى أفضل الجهات ، لكون هذا الجرم هو أفضل الأجرام .

والأفضل فى المتحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل .

* * *

وهذا – وفى نسخة « هذا » – كله بين ههنا بهذا النحو الإقناع ، وهو بين فى موضعه – وفى نسخة « فى مواضعه » – ببرهان[1] .

وهو ظاهر قوله تعالى :

(لا تَبديلَ لِكلماتِ اللهِ) .

و (لا تَبْديلَ لِخَلْقِ اللهِ) .

---

(١) ابن رشد يتحاشى الخوض فى البراهين فى هذا الكتاب انظر ص ١١٧ ، ١٢١ .

وإن ـ وفى نسخة « فإن » ـ كنت تحب أن تكون من أهل البرهان[١] فعليك التماسه فى موضعه ـ وفى نسخة « فى مواضعه » ـ .

* * *

وأنت لا يعسر عليك إذا فهمت هذا فهم خلل الحجج[٢] ؛ ـ وفى نسخة « خلل ، وأما الحجج » ـ التى احتج بها أبو حامدههنا فى تماثل الحركتين المختلفتين بالإضافة إلى جرم جرم من ـ وفى نسخة « جرم من » وفى أخرى « جرم جرم » ـ الأجرام السماوية .

وبالإضافة إلى ما ههنا ، فإنه يخيل فى بادئ الرأى أن الحركة الشرقية ـ وفى نسخة « المشرقية » ـ يمكن أن تكون لغير الفلك الأول .

وأنه يمكن أن يكون له الحركة المغربية .

وهذا كما قلنا ، هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ مثل من يخيل أن جهة الحركة فى السرطان يمكن أن تكون جهة الحركة فى الإنسان .

وإنما لم ـ وفى نسخة بدون كلمة « لم » ـ يعرض هذا الظن فى الإنسان والسرطان ، لموضع اختلاف الشكل فيهما . وعرض هذا فى الأكر السماوية لموضع اتفاق الشكل .

* * *

ومن نظر إلى مصنوع من المصنوعات لم تتبين ـ وفى نسخة « تبن » ـ له حكمته ، إذا لم تتبين ـ وفى نسخة « تبن » ـ له الحكمة المقصودة بذاك المصنوع ، والغاية المقصودة منه .

---

(١) هذه هى المرة الثالثة التى يعلن فيها ابن رشد تحاشيه عن أن يخوض فى هذا الكتاب خوض المبرهنين انظر ما سبق ص ١٢٠ .

(٢) يتهم ابن رشد الغزالى بضعف فى الأدلة التى استعملها .

وإذا لم يقف أصلا على حكمته ، أمكن أن يظن أنه ممكن أن يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة – وفى نسخة بدون عبارة « وتلك الحكمة » – وهو بأى شكل ، اتفق ، وبأى كمية اتفقت – وفى نسخة « اتفق » – وبأى وضع اتفق لأجزائه ، وبأى تركيب اتفق .

وهذا – وفى نسخة «هذا » – بعينه هو الذى اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوى .

وهذه – وفى نسخة «وهذا » – كلها ظنون فى بادئ الرأى .

وكما أن من يظن هذه الظنون فى المصنوعات ، هو جاهل بالمصنوعات ، وبالصانع ، وإنما عنده فيها ظنون غير صادقة ، كذلك الأمر فى المخلوقات .

* * *

فتبينْ هذا الأصل ، ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه ببادئ الرأى ، فتكون من الذين قال فيهم سبحانه :

[قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعمالاً ، الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فى الحياةِ الدُّنْيَا وهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهم يُحْسِنُون صنْعاً] .

جعلنا الله تعالى من أهل البصائر ، وكشف عنا حجب الجهالة إنه منعم كريم .

* * *

والاطلاع – وفى نسخة « وأما » على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية ، هو – وفى نسخة « فهو » – الاطلاع على ملكوتها الذى اطلع عليه إبراهيم عليه السلام ، حيث يقول سبحانه :

[وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَٰوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ]

ولننقل ههنا — وفى نسخة ولننتقل ههنا إلى » — قول أبى حامد فى الحركات ، وهو هذا .

* * *

[١٧] — قال أبو حامد رحمه الله :

والإلزام — وفى نسخة « الإلزام » — الثانى — وفى نسخة بدون كلمة « الثانى » — تعين جهة — وفى نسخة « تعيين » بدون كلمة « جهة » وفى أخرى « فى تعيين جهة » — حركة — وفى نسخة — حركات » — الأفلاك ، بعضُها من المشرق إلى المغرب ، وبعضها بالعكس إلى قوله : « كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات » .

[١٧] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت »— وأنت فلن يخفى عليك الإقناع فى هذا القول مما تقدم — وفى نسخة « بما تقدم » وفى أخرى بدون هذه العبارة — والجواب — وفى نسخة « فى الجواب » — عنه .

وأن هذا — وفى نسخة «هذا » — كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة ، والأفعال المحكمة التى كونت — وفى نسخة « كانت » — من أجلها ، وشبه علم الله تعالى بعلم الإنسان الجاهل .

* * *

[١٨] — وقوله :

فإن قالوا : الجهتان متقابلتان متضادتان ، فكيف يتساويان ؟

قلنا : — وفى نسخة « فإن قلنا » — هذا كقول القائل : المتقدم والمتأخر — وفى نسخة« التقدم والتأخر » — فى وجود العالم يتضادان — وفى نسخة « متضادان » — فكيف يدعى تشابههما .

ولكن الذى — وفى نسخة « الذين » وفى أخرى بدونها — زعموا أنه يعلم تشابه الأوقات— وفى نسخة « الآنات » — المختلفة— وفى نسخةبدون كلمة « المختلفة » — بالنسبة إلى إمكان الوجود .

وإلى — وفى نسخة « وإلى أن » وفى أخرى « وأن » — كل مصلحة يتصور فرضها — وفى نسخة « فرضه » — فى الوجود .

فكذلك يعلم تساوى الأحياز — وفى نسخة « يتساوى الأحياز » وفى أخرى « تساوى الأحيان » — والأوضاع والأمكان والجهات ، بالنسبة إلى تلك المصلحة — — وفى نسخة « بالنسبة إلى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها » —

* * *

[١٨]— هو قول ظاهر البطلان[١] فى نفسه .

فإنه إن — وفى نسخة «إذا» — سلم أن إمكان وجود الإنسان وعدمه هو — وفى نسخة« وهو » وفى أخرى بدونها » — على السواء فى المادة التى خلق منها الإنسان .

وأن ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود، دون العدم ، فليس يمكن أن يتوهم أن إمكان الإبصار من العين ،ولا إبصار — وفى نسخة « والإبصار » وفى أخرى « وله إبصار » — هو على السواء .

وذلك أنه ليس لأحد أن يدعى — وفى نسخة « ليس يمكن أن يتوهم » — أن الجهات المتقابلة متماثلة ، ولكن له أن يدعى

(١) هذا لون من المناظرة ذات الهدف الواضح التى يتهم أحد الطرفين الطرف الآخر بأنه يعول على شىء فاسد ، يظنه صحيحاً .

أن القابل —وفى نسخة « الفاعل» — لهما متماثل ، وأنه يلزم عنهما أفعال متماثلة .

وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذا — وفى نسخة « من حيث إن هذا » — متقدم ، وهذا متأخر . وإنما — وفى نسخة « وأقول » — يمكن أن يدعى أنهما متماثلان فى قبول الوجود .

وهذا — وفى نسخة « ولهذا » — كله ليس بصحيح ؛ فإن الذى يلزم المتقابلات بالذات أن تكون القابلات لها مختلفة .

وأما أن يكون قابل فعل الأضداد واحداً فى وقت واحد ، فذلك مما لا يمكن .

والفلاسفة — فى نسخة « وإنهم » — لا يرون إمكان وجود الشيء وعدمه على السواء فى وقت واحد . بل زمان إمكان الوجود غير زمان عدمه .

والوقت عندهم شرط فى حدوث ما يحدث ، وفى فساد ما يفسد .

ولو كان زمان إمكان وجود — وفى نسخة « وجود إمكان » — الشيء وزمان عدمه واحداً ، أعنى فى مادة الشيء القريبة ، لكان وجوده — وفى نسخة « وجوداً » — فاسداً لإمكان عدمه .

ولكان إمكان الوجود والعدم إنما هو من جهة الفاعل ، لا من جهة القابل .

ولذلك من — وفى نسخة « أقول من » وفى أخرى « أقول ولذلك من » — رام من هذه الجهة إثبات الفاعل . فهو قول مقنع جدلى ، لا برهانى . وإن كان يظن بـ (أبى نصر) و (ابن سينا) أنهما سلكا فى إثبات أن كل فعل له فاعل ، هذا المسلك[1] ، وهو

---

(١) ابن رشد ينقد الفارابى وابن سينا فى مسلكهما الذى سلكاه فى إثبات وجود الله .

مسلك لم — وفى نسخة « لا » — يسلكه المتقدمون .

وإنما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا .

وأما بالاضافة— وفى نسخة «وإنما بالإضافة» — إلى حدوث الكل عند من يرى حدوثه، فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر ؛ لأن المتقدم والمتأخر فى الآنات ، إنما يتصوران بالإضافة إلى الآن الحاضر .

وإذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان ، فكيف يتصور أن يتقدم على الآن الذى حدث فيه العالم . ولا يمكن أن يتعين وقتٌ لحدوث العالم لأن قبله :

إما — وفى نسخة « وإما » — أن لا يكون زمان .

وإما أن يكون — وفى نسخة بدون كلمة « يكون » — زمان لا نهاية له.

وعلى كلا الوجهين لا يتعين له — وفى نسخة « لا يتعلق به » — وقت مخصوص تتعلق به الإرادة .

فلذلك كان هذا الكتاب أليق لفظ به — وفى نسخة « الأليق به لفظ » وفى أخرى « وأليق اللفظ به » ؛ وفى رابعة « الأليق به » — — كتاب التهافت بإطلاق ، لا تهافت الفلاسفة ، لأن الذى يفيد الناظر هو أن يتهافت(١) — وفى نسخة « أنه تهافت » —

* * *

(١) هب أن الغزالى قد تهافت حقاً فى هذه المسألة ، فهل يسوغ ذلك أن يحكم ابن رشد على الكتاب كله بما حكم به فى خصوص هذه المسألة ؟ وكيف وقد سبق لابن رشد أن قال فى بداية كتابه (فإن الغرض فى هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة فى كتاب التهافت لأبى حامد فى التصديق والإقناع ، وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والإقناع) ؟

ومعنى ذلك أن فى كتاب تهافت الفلاسفة مابلغ رتبة اليقين والبرهان . فكيف جاز لابن رشد أن يدخل مابلغ رتبة اليقين والبرهان ضمن ماحكم عليه بأنه تهافت بإطلاق ؟ إن الأولى بكبار المفكرين أن لا يرسلوا أحكامهم بإطلاق ، وإنما يقيدوها بما يلزمها من قيود ؛ ليظل لأقوالهم اعتبارها وقدرها بما هى أقوال قادة الرأى والفكر.

[١٩] — وقوله :

وإن — وفى نسخة « فإن » وفى أخرى بدون العبارتين — ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه — وفى نسخة « مع التشابه» وفى أخرى « مع المشابهة» — كان لخصومهم دعوى الاختلاف فى الأحوال والهيئات أيضًا — وفى نسخة بدون كلمة « أيضًا » —

[١٩] — يريد أنه — إن صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف فى جهات الحركات ، صح لخصومهم دعوى الاختلاف — وفى نسخة بدون عبارة « فى جهات الحركات . . . الاختلاف» — فى الأزمنة ، مع اعتقادهم التشابه فيها .

وهذه معاندة بحسب قول القائل ، لا بحسب الأمر فى نفسه ، إذا سلم التناسب بين الجهات المتقابلة — وفى نسخة بدون كلمة « المتقابلة » — والأزمنة المتخالفة — وفى نسخة بدون كلمة « المتخالفة » —

وقد يعاند هذا لعدم — وفى نسخة « بعدم » — التناسب فى هذا الغير — وفى نسخة « التغير » وفى أخرى « التغيير » — من — وفى نسخة « بين » — الأزمنة والجهات .

وللخصم أن يلتزم — وفى نسخة « يلزم » — التساوى بينهما فى دعوى الاختلاف ودعوى التماثل — وفى نسخة « المماثلة » —
فلذلك كانت هذه كلها أقاويل جدلية(١).

* * *

(١) حكم ابن رشد على النقاش فى هذا المقام بأنه تدلى إلى مستوى الجدل انظر صفحات ١١٧ ، ١٢٠ ، ١٢١ .

[٢٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثانى : على أصل دليلهم أن يقال إنكم — وفى نسخة « إنه » وفى أخرى بدونهما — استبعدتم حدوث حادث من قديم، ولا بد لكم من الاعتراف به ؛ فإن فى العالم حوادث ، ولها أسباب . فإن استندت الحوادث إلى الحوادث — وفى نسخة « فإن تسلسلت الحوادث » — إلى غير نهاية ، فهو محال ؛ وليس — وفى نسخة « فليس » — ذلك مما يعتقده عاقل — وفى نسخة «« معتقد » —

ولو كان ذلك ممكناً، لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع ، وإثبات واجب وجود — وفى نسخة « الوجود » وفى نسخة بدونهما — وهو مستند الكائنات .

وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى تسلسلها إليه — وفى نسخة « سلسلتها إليه » وفى أخرى « إليه تسلسلها » — فيكون ذلك الطرف — وفى نسخة بدون كلمة « الطرف » — هو القديم .

فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم .

* * *

[٢٠] — قلت : لو أن الفلاسفة أدخلوا الموجود القديم فى الوجود من قبل الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الحادث على هذا النحو من الاستدلال .

أى لو وضعوا أن الحادث بما هو حادث إنما يصدر عن قديم ، لما كان لهم محيص من أن ينفكوا عن الشك فى هذه المسألة .

لكن ينبغى أن تعلم أن الفلاسفة يجوزون وجود حادث — وفى نسخة « حدوث حادث» — عن حادث إلى غير نهاية بالعرض ، إذا كان ذلك متكرراً فى مادة منحصرة ، متناهية . مثل أن يكون فساد الفاسد — وفى نسخة « فاسد الفاسد » — منهما شرطاً وجود الثانى فقط .

مثال ذلك : — وفى نسخة « أقول » بدل « مثال ذلك » — أنه واجب أن يتكون — وفى نسخة « يكون » — عندهم — وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » — إنسان عن إنسان ، بشرط أن يفسد الإنسان المتقدم حتى يكون هو المادة التى يتكون — وفى نسخة « يكون » — منها الثالث .

مثال ذلك : — وفى نسخة « صورة ذلك » — أن تتوهم إنسانين ، فعل الأولُ منهما الثانى — من مادة إنسان فاسد — وفى نسخة « ثان » —

فلما صار الثانى — وفى نسخة بدون كلمة « الثانى » — إنساناً بذاته ، فسد الإنسان الأول ، فصنع الإنسان الثانى — وفى نسخة بدون عبارة « الإنسان الثانى » — من مادته — وفى نسخة « مادة » — إنساناً ثالثاً . ثم فسد الإنسان الثانى فصنع من مادته — وفى نسخة « مادة » — الإنسان الثالث إنساناً رابعاً .

فإنه يمكن أن نتوهم فى مادتين تأتى الفعل إلى غير نهاية ، من غير أن يعرض فى ذلك — وفى نسخة « لذلك » وفى أخرى « من ذلك » — محال ؛ وذلك ما دام الفاعل باقياً .

فإن كان هذا الفاعل الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — لا أول لوجوده ولا آخر ، كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف .

وكذلك يعرض أن يتوهم فيهما — وفى نسخة « فيها » — فى الماضى .

أعنى أنه متى كان إنسان — وفى نسخة « إنساناً » وفى أخرى « الإنسان » — فقد كان قبله إنسان فَعلهُ وإنسان فسد .

وقبل ذلك الإنسان إنسان – وفى نسخة بدون كلمة« إنسان » – فعله ، وإنسان فسد .

وذلك أن – وفى نسخة « أنه » – كل ما هذا شأنه ، إذا استند إلى فاعل قديم ، فهو فى طبيعة الدائرة – وفى نسخة « الزيادة » – ليس يمكن فيه كل[1].

وأما لو كان إنسان عن إنسان ، من مواد لا نهاية لها ، أو يمكن – وفى نسخة « أو أمكن » وفى أخرى « وأمكن » – أن يتزيد – وفى نسخة « يزيد » – تزيداً لا نهاية له ، لكان مستحيلا ؛ لأنه كان يمكن أن توجد مادة لا نهاية لها .

فكان يمكن أن يوجد كل غير متناه ، لأنه إن وجد كل متناه – وفى نسخة « متناهياً » – يتزيد تزيداً لا نهاية له من غير أن يفسد منه شيء ، أمكن أن يوجد كلٌّ غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير » – متناه – وفى نسخة بدون عبارة « لأنه إن وجد . . غير متناه » –

وهذا – وفى نسخة « وهو » – شيء قد بينه الحكيم – وفى نسخة « الحكماء » – فى السماع .

فإذن الجهة التى منها أدخل القدماء – وفى نسخة « أدخل القدماء منها » – موجوداً قديماً ليس بمتغير أصلا ، ليست – وفى نسخة« ليس »– هى من جهة وجود الحادث عنه ، بما هى حادثة . بل بما هى قديمة بالجنس .

والأحق عندهم أن يكون هذا المرور إلى غير نهاية لازماً عن

---

(١) يعنى حداً محدوداً .

وجود – وفى نسخة « موجود » فاعل قديم ؛ لأن الحادث إنما يلزم أن يكون بالذات عن سبب حادث .

وأما الجهة التى من قبلها أدخل القدماء فى الوجود موجوداً أزلياً واحداً بالعدد من غير أن يقبل ضرباً من ضروب التغيير – وفى نسخة « التغير » – فجهتان .

إحداهما : أنهم ألفوا هذا الوجود الدورى قديماً .

وذلك أنهم ألفوا كون الواحد الحاضر فساداً لما قبله – وفى نسخة بزيادة « وكون هذا الفاسد فساداً لما قبله » –

وكذلك فساد الفاسد منهما ألفوه كوناً لما بعده .

فوجب – وفى نسخة « فأوجبوا » – أن يكون هذا التغير القديم :

عن محرك قديم .

ومتحرك قديم غير متغير فى جوهره .

وإنما هو متغير فى المكان بأجزائه . أى يقرب من بعض الكائنات ويبعد – وفى نسخة « وبعد » – فيكون ذلك سبباً لفساد الفاسد منهما ، وكون الكائن .

وهذا الجرم السماوى هو – وفى نسخة « وهذا هو الجرم السماوى وهذا الجرم هو » – الموجود الغير متغير – وفى نسخة « المتغير » – إلا فى الأين لا فى غير ذلك ، من ضروب التغير – وفى نسخة « التقارير » –

فهو سبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة .

وهو من جهة اتصال هذه الأفعال له ، أعنى أنه لا أول لها ولا آخر ، عن سبب لا أول له ولا آخر .

والوجه الثانى : الذى من قبله أدخلوا موجوداً قديماً ، ليس بجسم أصلا ، ولا ذى هيولى ، هو أنهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقى إلى الحركة فى المكان .

ووجدوا — وفى نسخة « ووجود » — الحركة — وفى نسخة بدون كلمة « الحركة » — فى المكان ترتقى — وفى نسخة « ولا ترتقى » — ؛ إلى متحرك من ذاته ، عن محرك أول ، غير متحرك أصلا ، لا بالذات ولا بالعرض .

وإلا — وفى نسخة « وإلا لما » — وجدت محركات متحركات — وفى نسخة « ومتحركات » — معاً غير متناهية . وذلك مستحيل .

فيلزم أن يكون هذا المحرك الأول أزليًّا ، وإلا لم يكن أولا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فكل حركة فى الوجود ، فهى ترتقى إلى هذا المحرك بالذات ، لا بالعرض .

وهو الذى يوجد مع كل متحرك فى حين — وفى نسخة « حد » — ما يتحرك .

وأما كون محرك — وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « محرك متحرك » — قبل محرك — وفى نسخة «قبل محرك متحرك » — مثل إنسان — وفى نسخة « الإنسان » — يولد إنساناً ؛ فذلك بالعرض لا بالذات .

وأما المحرك الذى هو شرط فى وجود — وفى نسخة بدون كلمة « وجود » — الإنسان من أول تكوينه إلى آخره ، بل من أول وجوده إلى انقضاء وجوده ، فهو هذا المحرك .

وكذلك وجوده هو شرط فى وجود جميع الموجودات ، وشرط فى حفظ السموات والأرض وما بينهما .

وهذا كله ليس يتبين – وفى نسخة « يبين » – فى هذا الموضع ببرهان[١]، ولكن – وفى نسخة « لكن » – بأقوال هى من جنس هذا القول . وهى أقنع من أقوال الخصوم عند من أنصف .

وإن تبين لك هذا – وفى نسخة « ذلك » – فقد استغنيت عن الانفصال الذى ينفصل به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة فى توجه – وفى نسخة« وجه » – الاعتراض عليهم فىهذه المسألة ؛ فإنها انفصالات ناقصة ؛ لأنه إذا لم تتبين – وفى نسخة « تبين » – الجهة التى من قبلها أدخلوا موجوداً أزلياً فى الوجود، لم يتبين – وفى نسخة « لم يتبين له » – وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأزلى .

وذلك هو كما قلنا .

بتوسط ما هو أزلى فى جوهره – وفى نسخة « فى جوهر » – كائن فاسد فى حركاته الجزئية ، لا فى الحركة – وفى نسخة « حركته » – الكلية الدورية .

أو بتوسط ما هو من الأفعال – وفى نسخة « فى الانفعال » – أزلى – وفى نسخة « أولى » – بالجنس ، أى – وفى نسخة بدون كلمة « أى » – ليس له أول ، ولا آخر .

* * *

[٢١] – قال أبو حامد – وفى نسخة « فقول أبى حامد » – مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل – وفى نسخة « قلت » وفى أخرى « فإن قلنا » – : نحن لا نبعد صدور حادث من قديم – وفى نسخة « القديم » – ، أىّ حادث كان ، بل نبعد صدور حادث من قديم – وفى نسخة بدون عبارة « من قديم » – هو أول الحوادث

---

(١) وأيضاً يكرر ابن رشد أنه لا يرى أن يخوض فى كتابه هذا ، فى براهين . انظر ماسبق ص ١٢٧ .

ـــ وفى نسخة « الحوادث من القديم » ــ إذ لا تفارق حالة ــ وفى نسخة « حال » ــ الحدوث ماقبله فى ترجيح ــ وفى نسخة « ترجح » ــ جهة الوجود ، لا من حيث حضور ــ وفى نسخة « تصور » ــ وقت ، ولا آلة ، ولا شرط ، ولا طبيعة ، ولا غرض ، ولا سبب من الأسباب ، يجدد حاله ــ وفى نسخة « يجددله حاله » وفى أخرى « مجددحاله » وفى رابعة «مجدد الحالة» وفى خامسة بدون هذه العبارة ــ

وأما ــ وفى نسخة « فأما » ــ إذا لم يكن هو الحادث الأول ، جاز أن يصدر منه ، عند حدوث شيء آخر ، من استعداد المحل القابل ، وحضور ــ وفى نسخة « أو حضور » وفى أخرى « أو حصول » ــ الوقت الموافق ، أو ما ــ وفى نسخة « وما » ــ جرى ــ وفى نسخة « يجرى » ــ هذا المجرى .

ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيباً لهم :

أما السؤال ــ وفى نسخة « فالسؤال » ــ فى حصول الاستعداد وحضور ــ وفى نسخة « وحصول » ــ الوقت . وكل ما يتجدد فيه ، فقائم ــ وفى نسخة « قائم » وفى أخرى بحذفها ــ

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية .

أو ينتهى إلى قديم يكون أول حادث منه .

* * *

[٢١] ــ قلت ــ وفى نسخة « أقول » ــ هذا ــ وفى نسخة « وهذا » ــ السؤال هو الذى سألهم أو لا عنه ــ وفى نسخة بدون عبارة « عنه » ــ

وهذا النوع من الإلزام ، هو الذى ألزمهم منه ــ وفى نسخة « من » ــ أن يصدر حادث من قديم .

ولما ــ وفى نسخة « فلما » ــ أجاب ــ وفى نسخة « جاوب » ــ عنهم بجواب لا يطابق السؤال ، وهو تجويز حادث عن قديم ، لا حادث أول .

أعاد عليهم السؤال مرة ثانية .

والجواب : عن هذا السؤال ، هو ما تقدم ، من وجه صدور الحادث عن القديم الأول ، لا بما هو حادث ، بل بما هو أزلى ، من جهة أنه أزلى – وفى نسخة بدون عبارة «من جهة أنه أزلى» – بالجنس حادث بالأجزاء .

وذلك أن كل فاعل قديم عندهم ، إن صدر عنه حادث بالذات ، فليس هو القديم الأول عندهم . وفعله عندهم مستند – وفى نسخة « مسند » وفى نسخة بدونها – إلى – وفى نسخة بدون كلمة « إلى » – القديم الأول .

أعنى حضور شرط فعل القديم الذى ليس بأول يستند – وفى نسخة « أن يستند » – إلى القديم الأول ، على الوجه الذى يستند – وفى نسخة « يسند » – المحدث – وفى نسخة «إلى المحدث » – إلى القديم – وفى نسخة « عن القديم » – الأول ، وهو الاستناد – وفى نسخة « الإسناد » – الذى هو بالكل لا بالأجزاء – وفى نسخة « بالجزء » –

ثم أتى بجواب – وفى نسخة « ثم أما بجواب » – عن الفلاسفة بأن صور بعض[1] التصوير مذهبهم .

ومعناه إنما يتصور حادث عن قديم – وفى نسخة بدون عبارة «عن قديم » – إلا بوساطة – وفى نسخة « بواسطة » – حركة دورية تشبه القديم من جهة أنها – وفى نسخة « أنه » – لا أول لها ولا آخر

وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يتوهم ، فهو كائن فاسد

---

(١) هذه التهمة إن صحت ، تكون مأخذاً قوياً ضد الغزالى .

– وفى نسخة « وفاسد » – فتكون – وفى نسخة « وتكون » – هذه الحركة بحدوث أجزائها مبدأ للحوادث – وفى نسخة «مبدأ الحوادث»– وتكون – وفى نسخة « فتكون »– بأزلية – وفى نسخة « بأزليته » وفى أخرى « أزلية » – كليتها فعلا للأزلى .

* * *

[٢٢] –ثم قال فى الاعتراض على هذا النحو من قبله – وفى نسخة « قبل » – صدور – وفى نسخة « صدر » – الحادث عن القديم الأول ، على مذهب الفلاسفة ، فقال – وفى نسخة « يقال » – لهم :

الحركة الدورية – وفى نسخة بزيادة « التى هى المستند » – أحادثة هى – وفى نسخة « أحادثه » وفى أخرى « حادثة» وفى رابعة « حادث » –؟ أم قديمة ؟ – وفى نسخة « قديم » –

فإن كانت قديمة – وفى نسخة « كان قديماً » – فكيف صارت – وفى نسخة « صار » – مبدأ – وفى نسخة « مبدأ أول » – للحوادث – وفى نسخة « لأول الحوادث » وفى أخرى « مبدأ أول الحوادث » –

وإن كانت حادثة – وفى نسخة « وإن كان حادثاً » – افتقرت – وفى نسخة « افتقر » وفى أخرى « افترقت » – إلى حادث – وفى نسخة « حادث آخر » وفى أخرى « محدث » – وتسلسل الأمر – وفى نسخة بدون كلمة « الأمر » – .

وقولهم – وفى نسخة « وقولكم » – :

إنها – وفى نسخة « إنه » – من وجه تشبه القديم .

ومن وجه تشبه الحادث .

فتشبه القديم من جهة أنها ثابتة .

وتشبه الحادث من جهة أنها متجددة

فإنه ثابت متجدد . هو ثابت التجدد . متجدد الثبوت .

فنقول : أهى — وفى نسخة « أهو » — مبدأ الحوادث من جهة — وفى نسخة « من حيث » — إنها ثابتة — وفى نسخة « إنه ثابت » ؟

أم — وفى نسخة « أو » — من جهة — وفى نسخة « من حيث » — أنها متجددة — وفى نسخة « أنه متجدد » — ؟

فإن كانت من حيث إنها ثابتة — وفى نسخة « إنه ثابت » — فكيف — وفى نسخة « فقد » — صدر شىء حادث عن شىء ، من حيث هو ثابت ؟

وإن كان صدر عنه — وفى نسخة بدون عبارة « عنه » — من حيث هو متجدد — وفى نسخة « مجدد » — فهو يحتاج — وفى نسخة « محتاج » — إلى ما يوجب التجدد . وتسلسل ذلك .

[٢٢] — هذا معنى قوله وهو قول سفسطائى ، فإنه لم — وفى نسخة « لن » — يصدر عنها الحادث ، من جهة ما هى ثابتة ، وإنما صدر عنها من حيث هى متجددة .

إلا أنها لم تحتج — وفى نسخة « تحتاج » — إلى سبب مجدد محدث ، من جهة أن تجددها — وفى نسخة « تجدده » — ليس هو محدثاً ، وإنما هو فعل قديم ، أى لا أول له ولا آخر .

فوجب أن يكون فاعل هذا ، هو فاعل قديم ؛ لأن الفعل القديم لفاعل قديم .

والمحدَث لفاعل محدث .

والحركة إنما يفهم من معنى القدم — وفى نسخة « القديم » وفى أخرى « التقدم » — فيها أنها لا أول لها ولا آخر .

وهو — وفى نسخة « وهذا » — الذى يفهم من ثبوتها ، فإن الحركة ليست ثابتة ، وإنما هى متغيرة .

* * *

[٢٣] — فلما شعر أبو حامد بهذا — وفى نسخة « هذا »— قال : — وفى نسخة « القول » — :

ولهم فى الخروج عن هذا الإلزام نوع احتيال سنورده فى بعض المسائل قال أبو حامد : — وفى نسخة « رضى الله عنه » — :

الدليل الثانى لهم *

فى المسألة

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر — وفى نسخة « متغير » — عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ليس يخلو :

إما أن يريد به أنه متقدم بالذات ، لا بالزمان .

كتقدم الواحد على الاثنين ؛ فإنه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معه فى الوجود الزمانى .

وكتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم — وفى نسخة بدون كلمة « تقدم » — حركة الشمس على حركة الظل التابع له ، وحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد فى الماء ، مع حركة الماء .

فإنها متساوية فى الزمان ، وبعضها علة وبعضها معلول ؛ إذ يقال : تحرك الظل بحركة — وفى نسخة « لحركة » — الشخص؛ وتحرك الماء بحركة — وفى نسخة « لحركة » — اليد فى الماء .

ولا يقال : تحرك الشخص بحركة — وفى نسخة « لحركة » — الظل ، وتحرك اليد بحركة — وفى نسخة « لحركة » — الماء ، وإن كانت متساوية .

فإن أريد بتقدم البارى سبحانه على العالم ، هذا ، لزم :

أن يكونا حادثين .

أو قديمين .

واستحال أن يكون أحدهما حادثاً والآخر قديماً .

---

* وفى نسخة « دليل ثان » .

وإن أريد أن البارى — وفى نسخة « الله » — تعالى، متقدم على العالم والزمان، لا بالذات ، بل بالزمان .

فإذن قبل وجود العالم والزمان ، زمان ، كان العالم فيه معدوماً .

إذ كان العدم سابقاً على الوجود .

وكان الله تعالى سابقاً — وفى نسخة « سابق » — بمدة مديدة ، لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول .

فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له .

وهو متناقض ؛ ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان .

وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم — وفى نسخة « قدر » — الحركة .

وإذا وجب قدم الحركة وجب — وفى نسخة « ووجب » — قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته — وفى نسخة بدون عبارة « الذ يدوم الزمان بدوام حركته » —

* * *

[٢٣] — قلت : أما مساق القول الذى حكاه عنهم فليس ببرهان(١) ، وذلك أن حاصله هو : أن البارى سبحانه إن — وفى نسخة « وإن » — كان متقدماً على العالم :

فإما أن يكون متقدماً بالسببية ، لا بالزمان، مثل تقدم — وفى نسخة مثل « ما تقدم » — الشخص ظله .

---

(١) لست أدرى على وجه التحديد ماذا يريد ابن رشد بمثل هذا القول . هل يريد أن لم فى هذا المقام برهاناً ، فشوهه الغزالى ، وعرضه بعد أن أضاع منه خصائص البرهان ؟

أم يريد أن الغزالى حكى على لسان الفلاسفة شيئاً من عنده ، ولكن هذا الذى قدمه من عنده لايبلغ حد البرهان، وغرض الغزالى من ذلك — فيما يفهم ابن رشد —أن يوهم القارئ أن هذا الدفاع هو غاية ما يمكن أن يقال لتأييد وجهة نظر الفلاسفة ، حتى إذا ما كر عليه وأفسده، أوهم أن مذهب الفلاسفة ضاع وفسد وتلاشى ؟

إن ابن رشد غير واضح فيما يريد ، ولعله يتضح فيما بعد . انظر ص ١٥٠

وإما أن يكون متقدماً بالزمان ، مثل تقدم البنَّاء على الحائط .

فإن كان متقدماً تقدم الشخص ظله .

والبارى — وفى نسخة « فالبارى » — قديم .

فالعالم — وفى نسخة « والعالم » — قديم .

وإن كان متقدماً بالزمان وجب أن يكون متقدماً على العالم بزمان لا أول له .

فيكون الزمان قديماً .

لأنه إذا — وفى نسخة بدون كلمة « إذا » — كان قبل الزمان زمان ، فلا يتصور حدوثه .

وإذا كان الزمان قديماً ، فالحركة قديمة ؛ لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة .

وإذا كانت الحركة قديمة ، فالمتحرك بها قديم .

والمحرك لها ضرورة قديم .

* * *

وإنما كان هذا البرهان غير صحيح * لأن البارى سبحانه ليس شأنه مما — وفى نسخة « ليس مما شأنه » — أن يكون فى زمان .

والعالم شأنه أن يكون فى زمان — وفى نسخة بدون عبارة « والعالم . . . زمان » — .

فليس يصدق عند — وفى نسخة « عنه » — وفى أخرى « عندهم » — مقايسة القديم إلى العالم أنه :

إما أن يكونا – وفى نسخة « يكون » – معاً .

وإما أن يكون متقدماً عليه بالزمان أو بالسببية – وفى نسخة « والسببية » – لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون فى زمان .

والعالم شأنه أن يكون فى زمان .

* * *

[٢٤] – قال أبو حامد رحمه الله – وفى نسخة « رضى الله عنه » وفى ثالثة بدونهما – :

والاعتراض – وفى نسخة « الاعتراض » – هو أن يقال :

الزمان – وفى نسخة بدونها ، وفى أخرى « إن الزمان » – حادث مخلوق – وفى نسخة « ومخلوق » – وليس قبله زمان أصلا .

ومعنى قولنا : – وفى نسخة « ونعنى بقولنا » – إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان :

أنه كان ولا عالم ولا زمان – وفى نسخة بدون عبارة « ولا زمان » –

ثم كان ومعه – وفى نسخة « معه » – عالم وزمان – وفى نسخة بدون عبارة « وزمان » –

ومعنى – وفى نسخة « ومفهوم » – قولنا : كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – ولا عالم – وفى نسخة « ولا عالم ولا زمان » – وجودُ ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط – وفى نسخة بدون عبارة « فقط » –

ومعنى – وفى نسخة « ومفهوم » – قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين – وفى نسخة « ذاتين » – فقط .

ومعنى التقدم – وفى نسخة « فنعنى بالتقدم » – انفراده بالوجود فقط .

والعالم كشخص واحد .

ولو قلنا : كان الله سبحانه وتعالى ولا عيسى – وفى نسخة « ولا غيره » – مثلاً .

ثم كان — وفى نسخة « الله » — وعيسى — وفى نسخة « وعيسى معه » وفى أخرى « وغيره » —

لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين — وفى نسخة « وجود اثنين » وفى أخرى « وجود الذاتين » —

وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث — وفى نسخة « تقدير ثالث » — وهو الزمان — وفى نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » — وإن كان الوهم لا يسكن — وفى نسخة « يسكت » — عن تقدير شىء — وفى نسخة بدون كلمة « شىء » — ثالث ، وهو الزمان — وفى نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » —

فلا التفات إلى أغاليط — وفى نسخة « أخاليط » — الأوهام — وفى نسخة « الوهم » —

[٢٤] — قلت : هذا قول مغالطى — وفى نسخة « مغاليطى » — خبيث — وفى نسخة بدون كلمة « خبيث » — .

فإنه قد قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود — وفى نسخة « الموجود » — .

أحدهما : فى طبيعته — وفى نسخة «طبيعة» — الحركة ؛ وهذا لا ينفك عن الزمان .

والآخر : ليس طبيعته — وفى نسخة «طبيعة» — الحركة ، وهذا أزلى وليس يتصف بالزمان .

أما الذى فى طبيعته — وفى نسخة «طبيعة» — الحركة ، فوجود معلوم بالحس والعقل .

وأما الذى ليس فى طبيعة الحركة — وفى نسخة « العقل » بدل « الحركة » — ولا التغير — وفى نسخة « فلا يتغير » — فقد — وفى

نسخة « وقد » – قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن – وفى نسخة « يعرف أن » – :

كل متحرك له محرك .

وكل مفعول له فاعل – وفى نسخة « فاعل له مفعول » – .

وأن الأسباب المحركة بعضها بعضاً ، لاتمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – بل تنتهى إلى سبب أول غير متحرك أصلا .

وقد قام البرهان أيضاً على أن الذى ليس فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة ، هو العلة – وفى نسخة بدون كلمة « العلة » – فى الموجود – وفى نسخة « الموجود الموجود » – الذى فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة .

وقام أيضاً – وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » – البرهان على أن الموجود الذى فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة ليس ينفك عن الزمان .

وأن الموجود الذى ليس فى طبيعته – وفى نسخة « طبيعة » – الحركة ، ليس يلحقه الزمان أصلا – وفى نسخة بدون كلمة « أصلا » – .

وإذا كان ذلك – وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » – كذلك ، فتقدم أحد الموجودين على الآخر ، أعنى الذى ليس – وفى نسخة بدون كلمة « ليس » – يلحقه الزمان .

ليس تقدماً زمانياً .

ولا تقدم العلة على المعلول اللذين – وفى نسخة « الذى » وفى نسخة « الذين » – هما من طبيعة الموجود المتحرك ، مثل تقدم الشخص على ظله .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدم الموجودين – وفى نسخة « الوجود » وفى أخرى « الموجود » وفى رابعة « الوجودين » وفى خامسة « الوجود من » – المتحركين أحدهما على الثانى ، فقد أخطأ .

وذلك أن كل موجود ين من هذا الجنس ، هو الذى إذا اعتبر – وفى نسخة « اعتبره » – أحدهما بالثانى ، صدق عليه أنه – وفى نسخة بدون عبارة « أنه » – .

إما أن يكون معاً – وفى نسخة « يكون معه » وفى أخرى « يكونا معاً » – .

وإما متقدماً عليه بالزمان .

أو متأخراً عنه .

والذى – وفى نسخة « قلت » : من » بدل « والذى» – سلك هذا المسلك من الفلاسفة ، هم المتأخرون – وفى نسخة « المتأخرة »– من أهل الإسلام ؛ لقلة تحصيلهم – وفى نسخة « تحصيله » – المذهب القدماء .

فإذن تقدم أحد الموجودين – وفى نسخة « الوجودين » – على الآخر هو تقدم الوجود الذى هو – وفى نسخة بدون كلمة «هو » – ليس بمتغير، ولا فى زمان، على الوجود المتغير الذى فى الزمان.

وهو نوع آخر من التقدم .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلا يصدق على الوجودين .

لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – أنهما معاً .

ولا أن أحدهما متقدم – وفى نسخة « يتقدم » – على الآخر .

* * *

فقول أبى حامد : إن تقدم البارى سبحانه على العالم ، ليس تقدماً زمانيًّا ، صحيح .

لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه ، إذا لم يكن تقدمه زمانيًّا ، إلا – وفى نسخة « ولا » – تأخر المعلول عن العلة ؛ لأن التأخر يقابل – وفى نسخة « مقابل » – التقدم .

والمتقابلان هما فى – وفى نسخة « من » – جنس واحد ؛ ضرورة ، على ما سبق فى العلوم .

فإذا كان التقدم ليس زمانيًّا ، فالتأخر ليس زمانيًّا .

ويلحق ذلك – وفى نسخة « ويرد على ذلك » – الشك المتقدم وهو :

كيف يتأخر المعلوم عن العلة التى – وفى نسخة « الذى » – استوفت شروط – وفى نسخة « شرط » وفى أخرى « بشرط » – الفعل – وفى نسخة « العلل » –

* * *

وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ، ليس لكليته مبدأ ، لم – وفى نسخة « ليس » – يلزمهم هذا الشك .

وأمكنهم أن يعطوا جهة صدور الموجودات الحادثة ، عن موجود قديم .

ومن حججهم فى – وفى نسخة « حججهم » – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – .

أن الموجود المتحرك ليس له مبدأ ، ولا حادث لكليته .

إنه متى وضع حادثاً ، وضع موجوداً قبل أن يوجد ؛ فإن الحدوث حركة ، والحركة ضرورة فى متحرك ، سواء – وفى نسخة « سواء

أن » ـ وضعت الحركة فى زمان ، أو فى الآن .

ـ وفى نسخة « أو فى غير زمان » ـ .

وأيضاً فإن كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث .

وإن كان المتكلمون ينازعون فى هذا الأصل ، فسيأتى الكلام معهم فيه .

والإمكان لاحق ضرورى من لواحق الموجود المتحرك .

فيلزم ، ضرورة ، إن وضع حادثاً ، أن يكون موجوداً قبل أن يوجد .

وهذا كله كلام جدلى ى هذا الموضع ، ولكنه أقنع من كلام القوم .

[٢٥] ـ فقول أبى حامد :

ولو كان ـ وفى نسخة « ولو قلنا : كان » ـ الله تعالى ولا عيسى ـ وفى نسخة « ولا غيره » ـ مثلا .

ثم كان الله وعيسى ـ وفى نسخة « وعيسى معه » وفى أخرى « وغيره » ـ

لم يتضمن اللفظ :

إلا وجود ذات وعدم ذات .

ثم وجود ذاتين ـ وفى نسخة ـ « ذاتين اثنتين » ـ

وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث وهو الزمان ـ وفى نسخة بدون عبارة « وهو الزمان » ـ

[٢٥] ـ صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ، ليس تأخراً زمنياً بالذات ، بل إن كان ، فبالعرض ـ وفى نسخة «بالعرض» ـ إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ كان ـ وفى نسخة بدون كلمة « كان » ـ

المتأخر ، فتقدمه — وفى نسخة « قد تقدمه » — الزمان .

أعنى من ضرورة وجوده — وفى نسخة « وجود » — تقدم الزمان ، وكونه محدثاً .

والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة ، إلا إن كان جزءاً من متحرك يفضل — وفى نسخة « يعضل » — الزمان عليه من طرفيه ، كما عرض لموسى — وفى نسخة « لعيسى » وفى أخرى « لموسى وعيسى » — وسائر الأشخاص الكائنة الفاسدة .

وهذا كله ليس يبين ههنا ببرهان ، وإنما الذى يتبين — وفى نسخة « تبين » — ههنا ، أن المعاندة غير صحيحة .

وما حكاه بعد من حجة الفلاسفة فليس بصحيح .

* * *

[٢٦] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل — وفى نسخة « قلنا » — لقولنا — وفى نسخة « قولنا » —

كان الله تعالى ولا عالم .

مفهوم ثالث — وفى نسخة « مفهوماً ثالثاً » — سوى — وفى نسخة « وهو » —

وجود الذات .

وعدم العالم .

بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم فى المستقبل ، كان :

وجود ذات .

وعدم ذات

---

(١) موضع آخر من المواضع التى يتهم فيها ابن رشد الغزالى .

حاصلا . ولم يصح أن يقال : — وفى نسخة « نقول » — :

كان الله ولا عالم .

بل الصحيح أن يقال — وفى نسخة« نقول » :—

يكون الله ، ولا عالم — وفى نسخة « العالم » —

ويقال — وفى نسخة « ونقول » — : للماضى :

كان الله ولا عالم .

فبين قولنا [كان] و [يكون] فرق : إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر .

فلنبحث عما يرجع — وفى نسخة « رجع » — إليه الفرق .

ولا شك فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أنهما لا يفترقان

فى وجود الذات .

ولا فى عدم العالم .

بل فى معنى ثالث .

فإنا إذا قلنا ؛ لعدم — وفى نسخة « بعدم » وفى أخرى « فى عدم » — العالم فى المستقبل :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

قيل لنا : هذا خطأ ؛ فإن [كان] إنما تقال على [ماض] .

فدل على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — أن تحت لفظ [كان] مفهومًا ثالثًا وهو الماضى .

والماضى بذاته هو الزمان .

والماضى بغيره هو الحركة ؛ فإنها تمضى بمضى الزمان .

فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى ، حتى انتهى إلى وجود العالم .

[٢٦] – قلت حاصل هذا الكلام أن يعرفهم أن فى قول القائل :

كان كذا ، ولا كذا .

ثم كان – وفى نسخة « يكون » – كذا وكذا – وفى نسخة – « ولا كذا » – .

مفهوماً ثالثاً ، وهو الزمان ؛ وهو الذى يدل عليه لفظ (كان) بدليل اختلاف المفهوم فى هذا المعنى :

فى الماضى .

والمستقبل .

وذلك أنه إذا قدرنا :

وجود شىء ما ، مع عدم آخر .

قلنا : كان كذا ولا كذا .

وإذا قدرنا عدمه مع وجوده فى المستقبل .

قلنا : يكون كذا .

فتغير المفهومين يقتضى أن يكون ههنا – وفى نسخة « هنا » – معنى ثالث – وفى نسخة « ثالثاً » –

ولو – وفى نسخة « ولا » – كان قولنا :

كان كذا ، ولا كذا .

لا – وفى نسخة « إلا » – يدل لفظ (كان) على معنى ، لكان – وفى نسخة « لكن » –

لايفرّق – وفى نسخة « لا يفترق » – قولنا : (كان) و (يكون)

وهذا الذى قاله – وفى نسخة « قلناه » – كله – وفى نسخة « ليس كله » – بين بنفسه .

لكن هذا لا شك – وفى نسخة « هذا الشك » – فيه ، عند مقايسة الموجودات بعضها إلى بعض ، فى التقدم والتأخر ، إذا – وفى نسخة « إذ » – كانت مما شأنها أن تكون فى زمان .

فأما إذا لم تكن فى زمان فإن لفظ [كان] وما أشبهه ، ليس يدل فى أمثال هذه القضايا إلا على رباط – وفى نسخة « ربط » – الخبر بالمخبر ، مثل قولنا :

(وكان الله غفوراً رحيماً) .

وكذلك إن كان أحدهما فى زمان ، والآخر ليس فى زمان – وفى نسخة بدون عبارة « والآخر ليس فى زمان » – مثل قولنا :

كان الله تعالى ولا عالم .

ثم كان الله تعالى والعالم .

فلذلك لا يصح فى مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التى تمثل(١) – وفى نسخة « مثل » – بها .

* * *

وإنما تصح المقايسة صحة لا يشك فيها ، إذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده ، لأن عدمه مما يجب أن يكون فى زمان ، إن كان العالم وجوده فى زمان .

فإذا لم يصح أن يكون عدم العالم ، فى وقت وجود العالم نفسه ، فهو ضرورة قبله .

---

(١) هذا هو بيت القصيد فى النقد الذى نبهنا إليه فى هامش ص ١٣٩ ، وفيه تصريح بسبب المؤاخذة ، وهو أن الغزالى يورد من عنده أدلة على لسان الفلاسفة ، ولكن الأدلة لاتكون فى نظر ابن رشد كافية لإثبات ماأوردت من أجله .

والعدم يتقدم عليه .
والعالم متأخر عنه .
لأن المتقدم والمتأخر فى الحركة لا يفهمان إلا مع الزمان .

* * *

والذى يدخل هذا القول من الاختلال هو إن أخذت — وفى نسخة « أخذ » — المقايسة — وفى نسخة « أن المقايسة إن أخذت المقايسة » — بين : الله تعالى ، والعالم .

فمن هذه الجهة فقط يبطل[1] — وفى نسخة « يبطل فقط » — هذا القول ، ولا يكون برهاناً ، أعنى الذى حكاه عن الفلاسفة .

* * *

[٢٧] — قال — وفى نسخة « ثم قال » — أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين فى معارضة هذا القول :

قلنا — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — : المفهوم الأصلى من اللفظين : وجود ذات ، وعدم ذات .

والأمر الثالث الذى فيه افتراق — وفى نسخة « اقتران » — اللفظين ، نسبة لازمة بالإضافة إلينا ؛ بدليل أنا لو قدرنا .

عدم العالم فى المستقبل .

ثم قدرنا لنا — وفى نسخة « له » — بعد ذلك وجوداً ثانياً — وفى نسخة بدون كلمة « ثانياً » — لكنا بعد ذلك نقول :

كان الله تعالى ، ولا عالم .

ويصح قولنا ، سواء أردنا به العدم الأول ، أو العدم الثانى الذى هو بعد الوجود .

---

(١) جهة نقد ابن رشد للغزالى .

وآية — وفى نسخة « وآية ذلك » — أن هذه نسبة — وفى نسخة « نسبته » — أن — وفى نسخة « إلى » — المستقبل بعينه — وفى نسخة بدون عبارة « بعينه » — يجوز أن يصير ماضياً فيعبر عنه بلفظ الماضى .

وهذا كله لعجز الوهم عن توهم — وفى نسخة « عن فهم » — موجود — وفى نسخة « وجود » — مبتدأ ، إلا مع تقدير قبل له .

وذلك — وفى نسخة « قلت » بدل « وذلك » — الوهم الذى لا ينفك الوهم عنه ، يظن أنه شىء محقق موجود ، هو الزمان .

وهو كعجز — وفى نسخة « لعجز » — الوهم عن أن يقدر تناهى الجسم فى جانب الرأس مثلا ، إلا على سطح له فوق ، فيتوهم أن وراء العالم مكاناً .

إما ملاء .

وإما — وفى نسخة « أو » — خلاء .

وإذا قيل : ليس فوق سطح العالم فوق ، ولا بعد — وفى نسخة بدون عبارة « ولا بعد » — أبعد منه ، امتنع الوهم من — وفى نسخة « كاع الوهم عن » — الإذعان لقبوله .

كما إذا قيل: ليس قبل وجود العالم ، قبل ،هو — وفى نسخة « وهو » — وجود محقق ، نفر عن قبوله .

وكما جاز أن يجزم — وفى نسخة « يكون » — الوهم فى تقديره فوق العالم خلاء ، هو بُعد لا نهاية له — وفى نسخة بزيادة خطأ ، وبين خطؤه » — بأن يقال له : — وفى نسخة بدون عبارة « له » — :

الخلاء ليس مفهوماً فى نفسه .

وأما البعد ، فهو — وفى نسخة « ليس » — تابع للجسم الذى تتباعد أقطاره ،

فإذا كان الجسم متناهياً — وفى نسخة « متباعداً » — كان البعد الذى هو تابع له متناهياً . وانقطع — وفى نسخة « فانقطع » وفى أخرى « وانقطاع » — الخلاء والملاء ، غير مفهوم .

فثبت أن — وفى نسخة « أنه » — ليس وراء العالم ، لا خلاء ولا ملاء .

وإن كان الوهم لا يذعن لقبوله .

فكذلك يقال : كما — وفى نسخة بدون عبارة « كما » — أن البعد المكانى تابع للجسم ، فكذلك البعد الزمانى — وفى نسخة « فذلك الزمان » وفى أخر « فالبعد الزمانى »— تابع للحركة ؛ فإنه امتداد الحركة، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم .

وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم ، منع من إثبات بعد مكانى — وفى نسخة « مكان » — وراءه ، فقيام — وفى نسخة « فكذلك قيام » وفى أخرى « فقام » — الدليل على تناهى الحركة من طرفيه ، يمنع من — وفى نسخة بدون كلمة « من »— تقدير بُعد زمانى وراءه .

وإن كان الوهم متشبثًا — وفى نسخة « مثبتاً » — بخياله وتقديره ، ولا يرعوى — وفى نسخة « يذعن » — عنه .

ولا فرق .

بين البعد الزمانى الذى تنقسم العبارة عنه عند الإضافة إلى [قبل] و [بعد] .

وبين البعد المكانى الذى تنقسم العبارة عنه — وفى نسخةبدون عبارة « عنه »— عند الإضافة — وفى نسخة بدون عبارة «إلى قبل وبَعد ... عند الإضافة » — إلى فوق وتحت .

فإن جاز إثبات فوق لا — وفى نسخة « ولا » — فوق فوقه ، جاز إثبات قبل ، ليس قبله قبل محقق ، إلا خيال وهمى . كما فى الفوق .

وهذا لازم ، فليتأمل ؛ فإنهم اتفقوا على أن — وفى نسخة « أنه » — ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء .

[٢٧] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — : حاصل هذا القول معاندتان :

إحداهما : أن توهم الماضى والمستقبل اللذين — وفى نسخة « الذين » — هما القبل والبعد ، هما شيئان موجودان بالقياس إلى وهمنا . إذ قد يمكننا أن نتخيل .

مستقبلا – وفى نسخة « متقدماً » – صار ماضياً .

وماضياً كان قبل – وفى نسخة « قبل كان » وفى أخرى بدون كلمة « قبل » – مستقبلا .

وإذا كان ذلك كذلك ، فليس الماضى والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها ، ولا لها خارج النفس وجود . وإنما هى شىء تفعله النفس .

فإذا بطل – وفى نسخة « أبطل » – وجود الحركة ، بطل – وفى نسخة « يبطل » وفى أخرى « فباطل » – مفهوم هذه النسبة والمقايسة .

* * *

والجواب : أن تلازم الحركة والزمان صحيح .

وأن الزمان هو – وفى نسخة بدون عبارة « صحيح وأن الزمان هو » – شىء يفعله الذهن فى الحركة .

لكن الحركة ليست تبطل ، ولا الزمان .

لأنه ليس يمتنع وجود الزمان ، إلا مع الموجودات المتحركة التى لا تقبل الحركة .

وأما وجود الموجودات المتحركة ، أو تقدير وجودها ، فيلحقها الزمان ضرورة ؛ فإنه ليس ههنا إلا موجودان :

موجود يقبل الحركة .

وموجود ليس يقبل الحركة – وفى نسخة بدون عبارة « وموجود ليس يقبل الحركة » – .

وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه ، إلا لو – وفى نسخة « إلا أن » – أمكن أن ينقلب الضرورى ممكناً ،

فلو – وفى نسخة « فلا » – كانت الحركة غير ممكنة : ثم وجدت – وفى نسخة « وجد » – لوجب أن تنقلب طبيعة – وفى نسخة « الطبيعة » – الموجودات التى لاتقبل الحركة إلى طبيعة – وفى نسخة « الطبيعة » – التى تقبل الحركة . وذلك مستحيل .

وإنما كان ذلك كذلك ، لأن الحركة هى فى شىء ضرورة – وفى نسخة« ضرورته » وفى أخرى « ضرورى » – فإن – وفى نسخة « فلو » – كانت الحركة ممكنة ، قبل وجود العالم ، فالأشياء – وفى نسخة « بالأشياء » – القابلة – وفى نسخة « القائلة » وفى أخرى « القابلة لها » – هى فى زمان ضرورة – وفى نسخة « الضرورة » – لأن الحركة إنما هى ممكنة فيما يقبل السكون ، لا فى العدم ، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلا ، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً .

ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم .

ولا بد أن – وفى نسخة « من أن » – يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل – وفى نسخة « من موضوع قبل » – وجود الحادث ، ويرتفع عند – وفى نسخة « عنه » – العدم ، كالحال فى سائر الأضداد .

وذلك أن الحار إذا صار بارداً ، فليس يتحول جوهر الحرارة برودة ، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها ، من الحرارة إلى البرودة .

* * *

وأما العناد الثانى : وهو أقوى هذه العنادات ، فإنه سفسطائى خبيث .

وحاصله : أن توهم القبلية ، قبل ابتداء الحركة الأولى ، التى لم يكن قبلها شىء متحرك ، هو مثل توهم الخيال أن آخر جسم العالم ، وهو الفوق مثلا ، ينتهى ضرورة :

إما إلى جسم آخر .

وإما إلى خلاء .

وذلك أن البعد – وفى نسخة « العبد هو » – شىء يتبع الجسم ، كما أن الزمان هو شىء يتبع الحركة .

فإن امتنع أن يوجد جسم لا نهاية له ، امتنع بعد غير متناه ، وإذا امتنع أن يوجد بعد غير متناه ، امتنع أن ينتهى كل جسم إلى جسم آخر .

أو – وفى نسخة « و » – إلى شىء يقدر فيه بعد ، وهو الخلاء مثلا ، ويمر ذلك إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

وكذلك الحركة والزمان – وفى نسخة بدون عبارة « والزمان » – هو شىء تابع لها – وفى نسخة بدون عبارة « لها » –

فإن امتنع أن توجد حركة ماضية غير متناهية .

وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء ، امتنع أن يوجد لها قبل ؛ إذ لو وجد لها قبل – وفى نسخة بدون عبارة « وجد لها قبل » – لوجدت قبل الحركة الأولى حركة أخرى .

* * *

وهذه المعاندة هى كما قلنا ، خبيثة ، وهى من مواضع الإبدال المغلطة ، إن كنت قرأت كتاب السفسطة ، وذلك هو – وفى نسخة « وذلك بنقل » – الحكم للحكم الذى لا وضع له ، ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان الحركة ، كحكم الكم – فى نسخه «وحكم الكل» – الذى له وضع – وفى نسخة بدون عبارة « ولا يوجد ... له وضع – وكل ، وهو الجسم .

وجعل امتناع عدم التناهى فى الكم ذى ـ وفى نسخة « وفى » ـ الوضع ، دليلا على امتناعه فى الكم الذى لا وضع له .

وجعل ـ وفى نسخة « أو جعل » ـ فعل النفس فى توهم الزيادة على ما كان يفرض ـ وفى نسخة « يعرض » ـ بالفعل منهما . من باب واحد .

وذلك غلط بين ؛ فإن ـ وفى نسخة « بأن » ـ توهم الزيادة ـ وفى نسخة بدون عبارة « على ما كان . . . توهم الزيادة » ـ على العظم الموجود بالفعل .

وإنه ـ وفى نسخة ـ « أو إنه » ـ يجب أن ينتهى إلى عظم آخر ليس هو شيئاً ـ وفى نسخة « شىء » ـ موجوداً ، فى جوهر العظم ولا فى حده .

وأما توهم القبلية والبعدية فى الحركة المحدثة ، فشىء موجود فى جوهرها ، ـ وفى نسخة بزيادة « مأخوذ فى حدها » ـ فإنه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة إلا فى زمان ، أعنى أن يفضل الزمان على ابتدائها .

وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ، ليس هو نهاية لزمان آخر ـ إذ كان حد الآن ـ وفى نسخة « حد إلا » وفى أخرى « حداً لا » ـ أنه :

الشىء ـ وفى نسخة « للشىء » ـ الذى هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ نهاية للماضى ، ومبدأ للمستقبل .

لأن الآن هو الحاضر .

والحاضر هو وسط .

ـ وفى نسخة « الوسط » ـ ضرورة ، بين الماضى والمستقبل .

وتصور – وفى نسخة « وقصور » – حاضر ، ليس قبله ماض ، هو محال .

وليس كذلك الأمر فى النقطة ؛ لأن النقطة – وفى نسخة بدون عبارة « النقطة » – نهاية الخط – وفى نسخة « لخط » – وتوجد معه ؛ لأن الخط ساكن ، فيمكن – وفى نسخة « لا يمكن » بدل « ساكن فيمكن » – أن تتوهم نقطة هى مبدأ لخط – وفى نسخة الخط » – وليست نهاية لآخر .

و [الآن] ليس يمكن أن يوجد لا – وفى نسخة « إلا » – مع الزمان الماضى ، ولا مع المستقبل .

فهو ضرورة بعد الماضى وقبل المستقبل .

وما – وفى نسخة « و » – لا – وفى نسخة بحذف كلمة « لا » – يمكن فيه أن يكون قائماً بذاته ، فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل ، من غير أن يكون نهاية لزمان ماض .

فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة .

* * *

وبرهان أن كل حركة محدثة قبلها – وفى نسخة « فلها » – زمان :

أن كل حادث لا بد أن يكون معدوماً .

وليس يمكن أن يكون – وفى نسخة بدون عبارة « أن يكون » – فى الآن الذى يصدق عليه أنه حادث معدوماً – وفى نسخة « عليه معدوماً » – .

فبقى أن يصدق عليه أنه معدوم فى آن آخر غير الآن الذى — وفى نسخة « الأول الذى » وفى أخرى « الآن » — يصدق عليه فيه أنه — وفى نسخة « وبين » — «وفى» نسخة « وفى » — كل آنين زمان ؛ لأنه لا يلى آن آناً ، كما لا تلى نقطة نقطة .

وقد — وفى نسخة « قد » — تبين ذلك فى العلوم .

فإذن قبل الآن الذى حدثت — وفى نسخة « حدث » — فيه الحركة ، زمان ، ضرورة .

لأنه متى تصورنا آنين فى الوجود — وفى نسخة « الموجود » — حدث بينهما زمان ولا بد .

ف [الفوق] لا يشبه [القبل] كما قيل فى هذا القول .

ولا [الآن] يشبه [النقطة] .

ولا [الكم ذو الوضع] يشبه الذى لا وضع له .

فالذى يجوز وجود آن ليس بحاضر ، أو حاضر — وفى نسخة بدون عبارة « أو حاضر » — ليس قبله ماض ، فهو .

يرفع الزمان والآن ؛ بوضعه آنا بهذه الصفة .

ثم يضع زماناً — وفى نسخة « الزمان » — ليس له مبدأ .

فهذا الوضع يبطل نفسه ، ولذلك — وفى نسخة « فلذلك » — ليس يصح أن ينسب وجود القبلية ، فى كل حادث إلى الوهم ؛ لأن الذى يرفع القبلية يرفع المحدث .

والذى يرفع أن يكون للفوق — وفى نسخة « الفوق » — فوق — وفى نسخة « فوقا » — بعكس — وفى نسخة « يعكس » — هذا لأنه يرفع الفوق المطلق .

وإذا ارتفع الفوق المطلق — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا ارتفع الفوق المطلق » — ارتفع الأسفل المطلق .

وإذا ارتفع هذان — وفى نسخة « هذا » — ارتفع الثقيل والخفيف .

وليس فعل الوهم ، فى الجسم المستقيم الأبعاد ، أنه يجب أن ينتهى إلى جسم غيره ، باطلا ، بل هو واجب ؛ فإن المستقيم الأبعاد — وفى نسخة بدون عبارة « أنه يجب . . . الأبعاد » — يمكن فيه الزيادة .

وما يمكن فيه الزيادة — وفى نسخة بدون عبارة « وما يمكن فيه الزيادة » — فليس له حد بالطبع .

ولذلك وجب أن تنتهى الأجسام المستقيمة إلى جسم كرى محيط — وفى نسخة « محيط جسم كرى » — إذ كان هو التام الذى لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان .

ولذلك — وفى نسخة بدون عبارة « ولذلك » — متى طلب الذهن — وفى نسخة « الوهم » — أن يتوهم فى الجسم الكرى ، أنه يجب أن ينتهى إلى شىء غيره — وفى نسخة « غير » — فقد توهم باطلا .

وهذه — وفى نسخة « وهذا » — كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ، ولا عند من لم يشرع فى النظر على الترتيب الصناعى .

* * *

وأيضاً ليس يتبع الزمان الحركة، على ما تتبع النهاية العظم ؛ لأن النهاية تتبع العظم — وفى نسخة بدون كلمة « العظم » — من

قبل أنها موجودة فيه ، كما — وفى نسخة « ثم » وفى أخرى « فإنه كما » — يوجد العرض فى موضوعه — وفى نسخة « موضعه » — المتشخص — وفى نسخة « المشخص » — بشخصه — وفى نسخة « لشخصه » — والمشار إليه بالإشارة إلى موضوعه ، وكونه موجوداً فى المكان الذى فيه موضوعه .

وليس الأمر كذلك فى لزوم الزمان والحركة . بل لزوم الزمان عن الحركة أشبه شىء بلزوم العدد — وفى نسخة « العدة » — عن المعدود .

أعنى أنه كما لا يتعين — وفى نسخة « يتغير » — العدد . بتعين المعدود ، ولايتكثر بتكثره ، كذلك — وفى نسخة « وكذلك » — الأمر فى الزمان مع الحركات .

ولذلك كان الزمان واحداً لكل حركة ومتحرك — وفى نسخة « ومتحركاً » — وموجوداً فى كل مكان .

حتى لو توهمنا — وفى نسخة « تفهمنا » — قوماً حبسوا منذ الصبا فى مغارة من الأرض ، لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون — وفى نسخة « لا يدركون » — الزمان . وإن — وفى نسخة « إن » وفى أخرى « فإن » — لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسات التى فى العالم .

ولذلك ما يرى أرسطو — وفى نسخة « أرسطو طاليس » — أن وجود الحركات فى الزمان هى — وفى نسخة « هو » — أشبه شىء بوجود المعدودات فى العدد .

وذلك أن — وفى نسخة « لأن » — العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات ، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات .

ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدير الحركات ، وتقدير

وجود الموجودات المتحركة – وفى نسخة المتحركات » – من جهة ما هى متحركة ، كما يقدر العدد أعيانها .

ولذلك يقول – وفى نسخة « قال » – : أرسطو – وفى نسخة « أرسطوطاليس» – فى حد الزمان إنه :

عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذى فيها .

وإذا كان هذا هكذا ، فكما أنه إن فرضنا معدوداً ما حادثاً ، ليس يلزم أن يكون العدد حادثاً ، بل – وفى نسخة « قبل » – واجب إن كان معدوداً ، أن يكون قبله عدد – وفى نسخة بدون كلمة « عدد » – كذلك واجب . إن كان ههنا – وفى نسخة « هنا » – حركة حادثة أن يكون قبلها زمان .

ولو حدث الزمان بوجودحركة مشار إليها ، أى حركة كانت ، لكان الزمان إنما يدرك مع تلك الحركة .

فهذا يفهم لك أن طبيعة الزمان أبعد شىء من طبيعة العظم .

* * *

[٢٨] – قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذه الموازنة معوجة ؛ لأن العالم ليس له فوق ولا تحت ؛ لأنه – وفى نسخة « بل هو » – كرى ، وليس للكرة فوق – ولا تحت – وفى نسخة « وتحت » –

بل إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » – سميت جهة فوقاً – وفى نسخة « فوق » – من حيث إنها – وفى نسخة « إنه » – تلى رأسك .

والأخرى – وفى نسخة « والآخر » – تحتا ، من حيث إنها تلى – وفى نسخة بدون عبارة « تحتا من حيث إنها تلى » – رجلك – وفى نسخة « رجليك » – فهو اسم تجدد له – وفى نسخة « تحدده » – بالإضافة إليك .

والجهة التى هى — وفى نسخة « هو » — تحت بالإضافة إليك ، هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — فوق بالإضافة إلى غيرك ، إذا قدرته — وفى نسخة « قدرت » — على الجانب الآخر من كرة الأرض ، واقفاً يحاذى أخمص قدمه ، أخمص قدمك .

بل الجهة التى تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهاراً هى بعينها — وفى نسخة « هو بعينه » — تحت الأرض ليلاً .

وما هو تحت الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور — وفى نسخة « بالدورة » وفى أخرى « فى الدور » —

وأما الأول لوجود العالم لا — وفى نسخة « فلا » — يتصور أن — وفى نسخة بدون عبارة « يتصور أن » — ينقلب آخراً .

وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظاً ، والآخر رقيق — وفى نسخة «دقيق» — واصطلحنا على أن نسمى الجهة التى تلى الرقيق — وفى نسخة « الدقيق » — فوقاً إلى حيث ينتهى ، والجانب الآخر تحتاً . لم يظهر بهذا — وفى نسخة «لهذا» — اختلاف — وفى نسخة « الاختلاف » — ذاتى فى أجزاء — وفى نسخة بدون كلمة « أجزاء » — العالم ، بل هى أسامى مختلفة قيامها بهيأة هذه الخشبة ، حتى لو عكس وضعها ، لا نعكس — وفى نسخة « لا انعكس » وفى نسخة « انعكس » — — الاسم . والعالم لم — وفى نسخة « لا » — يتبدل . فالفوق — وفى نسخة « بالنون » — والتحت — وفى نسخة بزيادة « به » . نسبة محضة إليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه .

* * *

وأما العدم المتقدم على العالم ، والنهاية الأولى لوجوده — وفى نسخة بدون عبارة « الاسم والعالم لم يتبدل . . . والنهاية الأولى لوجوده » — فوجود — وفى نسخة « هو موجود » وفى أخرى بحذفها — ذاتى — وفى نسخة « ذاته » وفى أخرى « ذاتى له » وفى رابعة « فذاتى له » — لا يتصور أن يتبدل فيصير آخراً ، ولا — وفى نسخة « لا » — العدم المقدر عند — وفى نسخة « عنه » — فناء — وفى نسخة « إفناء » — العالم الذى هو عدم لاحق ، يتصور أن يصير سابقاً .

فطرفا نهاية وجود العالم الذى — وفى نسخة « الذين » — أحدهما أول ، والثانى آخر ، طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما — وفى نسخة « فيه » — بتبدل الإضافة — وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى « المضاف » — إليهما — وفى نسخة « إليه » وفى أخرى « ألبتة » — بخلاف — وفى نسخة بزيادة « الحال فى » — الفوق والتحت .

فإذا — وفى نسخة « فإذن » — أمكننا أن نقول : ليس للعالم فوق ولا تحت ، ولا — وفى نسخة « فلا » — يمكنكم — وفى نسخة « يمكننا » — أن تقولوا — وفى نسخة « نقول » — ليس لوجود العالم قبل ولا بعد .

وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد .

[٢٨] — قلت : هذا الكلام الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » وفى أخرى « من » بدل « الذى » — هو جواب عن الفلاسفة فى نهاية السقوط [١] .

وذلك أن حاصله أن الفوق والأسفل هما أمران مضافان ؛ فلذلك — وفى نسخة « لذلك » — عرض — وفى نسخة « حصل » — لهما التسلسل — وفى نسخة « التباس » — الوهمى — وفى نسخة « وهمى » — .

وأما — وفى نسخة « أما » — التسلسل الذى فى القبل والبعد ، فليس وهميًّا ؛ إذ لا إضافة هنالك ، وإنما هو عقلى .

ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشىء ، يمكن أن يتوهم — وفى نسخة « يكون يتوهم » — سفلا لذلك الشىء — وفى نسخة بدون عبارة « لذلك الشىء » — والسفل يمكن أن يتوهم فوقاً .

---

(١) بيان لموضع من مواضع المؤاخذة على الغزالى .

وليس العدم الذى قبل الحادث ، وهو – وفى نسخة « هو » – المسمى قبلا ، يمكن أن يتوهم – وفى نسخة بدون عبارة « سفلا لذلك . . . . قبلا يمكن أن يتوهم » – العدم الذى – وفى نسخة « إنه العدم الذى » وفى أخرى بدون كلمة « الذى » – بعد الحادث المسمى بعداً .

فإن الشك بعد هذا باق عليهم ؛ لأن الفلاسفة يرون أن ههنا :

فوقاً بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الخفيف .

وأسفل بالطبع ، وهو الذى يتحرك إليه الثقيل .

وإلا كان الثقيل والخفيف بالإضافة والوضع .

وترى أن نهاية الجسم الذى هو فوق بالطبع ، يعرض له فى التخيل انتهاء :

إما إلى خلاء .

أو ملاء .

* * *

فهذا الدليل إنما انكسر فى حق الفلاسفة من وجهين :

أحدهما : أنهم يضعون :

فوقاً بإطلاق .

وأسفل – وفى نسخة « وأسفلا » – بإطلاق.

ولا يضعون :

أولا : بإطلاق .

ولا آخراً بإطلاق – وفى نسخة « وآخر بإطلاق» – .

والثانى : أن لخصومهم أن يقولوا :

إنه ليس العلة فى تخيل أن للفوق فوقاً ، ومرور ذلك إلى غير نهاية ، كونه مضافاً ، بل إنما عرض ذلك للتخيل — وفى نسخة « التخيل » — من قبل أنه لم يشاهدعظماً إلا متصلا بعظم كما لم يشاهد شيئاً محدثاً ، إلاله — وفى نسخة « وإلا وله » — قبل .

[٢٩] — ولذلك انتقل أبو حامد من لفظ (الفوق) و (الأسفل) إلى الوراء ، والخارج ، فقال — وفى نسخة « قال » — مجيباً للفلاسفة :

* * *

قلنا : لا فرق ؛ فإنه — وفى نسخة « بأنه » — لا غرض ، فى تعيين — وفى نسخة « تعين » — لفظ الفوق والتحت — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا : لا فوق . . . والتحت » ، — بل نعدل إلى لفظ [الوراء] و [الخارج] ونقول :

للعالم داخل وخارج إلى قوله — وفى نسخة بدون عبارة « إلى قوله » — : فهذا هو سبب الغلط — وفى نسخة بزيادة « والمقاومة ، وفى نسخة « والمعاندة » ، حاصلة بهذه المعارضة » —

[٢٩] — فانكسر بهذه النقلة ما عاندبه الفلاسفة من — وفى نسخة « عن » — تشبيه النهاية فى الزمان . بالنهاية فى العظم .

ونحن — وفى نسخة « وأما نحن » — فقد — وفى نسخة « قد » — بينا وجه الغلط فى ذلك التشبيه بما فيه مقنع .

وبينا — وفى نسخة « وبين » — أنها معاندة سفسطائية ، فلا معنى لإعادة القول فى ذلك .

* * *

[٣٠] — قال أبو حامد :

صيغة* ثانية
لهم
فى إلزام قدم الزمان

قالوا : لا شك عندكم فى أن الله تعالى كان قادراً على أن — وفى نسخة «أن لا» — يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة — وفى نسخة « أو مائة فى أخرى « أما مائة» — سنة — وفى نسخة بدون كلمة «سنة» — وألف — وفى نسخة «أو ألف» — سنة ، أو ما — وفى نسخة « وما » — لا نهاية له — وفى نسخة بدون عبارة « أو ما لا نهاية له » —

وأن هذه — وفى نسخة « هذا » — التقديرات متفاوتة فى المقدار ، والكمية ، فلا بد من إثبات شىء قبل وجود العالم ممتد مقدر — وفى نسخة « ممتداً مقدراً » — بعضه أمد وأطول من البعض .

فلا بد — وفى نسخة « قلت : فلا بد » — من إثبات شىء من قبل وجود العالم — وفى نسخة بدون عبارة « فلا بد من إثبات شىء من قبل وجود العالم » — إلى قوله : فإذن قبل العالم عندكم شىء ذو كمية متفاوتة ، وهو الزمان ، فقبل العالم عندكم زمان — وفى نسخة بدون عبارة « متفاوتة وهو الزمان ، فقيل العالم عندكم زمان » —

[٣٠] — قلت : حاصل هذا — وفى نسخة بدون كلمة «هذا» — القول ، أنه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتداداً — وفى نسخة « امتداد » — مقدراً — وفى نسخة « مقدوراً » — لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — كأنه مكيال لها ، والحركة مكيلة له .

---

* فى نسخة « صفة » .

ونجد هذا المكيال والامتداد – وفى نسخة «الامتداد والمكيال» – يمكن أن تفرض فيه حركة أطول من الحركة المفروضة الأولى ، وبما – وفى نسخة « وما » ، وفى أخرى « وربما » وفى رابعة « ربما » – يساويها ويطابقها من هذا الامتداد . نقول :

إن الحركة الواحدة أطول من الثانية .

وإذا كان ذلك كذلك .

وكان العالم له امتداد ما ، عندكم من أوله إلى الآن ، فلنفرض مثلا أن ذلك هو ألف سنة .

ولأن – وفى نسخة « لأن » – الله تعالى هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – العالم ، عالماً آخر ، يكون الامتداد الذى يقدره ، أطول من الامتداد الذى يقدر العالم الأول بمقدار محدود .

وكذلك – وفى نسخة « وكل ذلك » – يمكن أن يخلق قبل هذا الثانى ، ثالثاً .

وكل واحد من هذه العوالم ، يجب أن يتقدم وجودَه امتداد يمكن – وفى نسخة بزيادة « فيه » – أن يقدر به – وفى نسخة « فيه » – وجوده – وفى نسخة « مقدار وجوده » وفى أخرى « وجود » – .

وإذا كان هذا الإمكان فى العوالم يمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – أى يمكن أن يكون قبل العالم عالم .

وقبل ذلك العالم عالم – وفى نسخة بزيادة « آخر » – ويمر الأمر إلى غير النهاية .

فههنا امتداد مقدم على جميع هذه ــ وفى نسخة بدون كلمة « هذه » ــ العوالم .

وهذا ــ وفى نسخة « فهذا » ــ الامتداد ــ وفى نسخة بدون عبارة « مقدم على جميع هذه العوالم ، وهذا الامتداد » ــ المقدر لجميعها ليس يمكن أن يكون عدما ــ وفى نسخة « قلما » وفى أخرى قدرا » ــ فإن العدم ليس بمقدر ولا يكون إلا كما ضرورة ، فإن مقدر ــ وفى نسخة «مقدار»ــ الكم ــ وفى نسخة «هو الكم» ــضرورة ؛ كم.

فهذا الكم المقدر هو الذى نسميه الزمان .

وهو يظهر ــ وفى نسخة « ويظهر » ــ أنه متقدم ــ وفى نسخة « يتقدم » ــ بالوجود على كل شىء يتوهم حادثاً ، كما أن الكيل ينبغى أن يكون متقدماً على المكيل فى الوجود .

وكما ــ وفى نسخة « فكما » ــ أنه لو كان هذا الامتداد ، الذى هو الزمان ، حادثاً بحدوث حركة أولى ــ وفى نسخة « أول » ــ لوجب أن يكون قبلها امتداد ، هو المقدِّر له ، وفيه كان يحدث ، وهو كالكيل ــ وفى نسخة « كالكلى » ــ لها .

كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده ، امتداد ؛ ــ وفى نسخة « امتداده » ــ يقدره .

فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً ؛ لأنه لو كان حادثاً ، لكان له امتداد يقدره ؛ لأن كل حادث له امتداد يقدره ، هو الذى يسمى الزمان .

فهذا هو أوفق الجهات التى يخرج عليها هذا القول ، وهى طريقة ابن سينا فى إثبات الزمان . لكن فى تفهمها ــ وفى نسخة « تفهيمها » ــ عسر من قبل .

أنه مع كل ممكن امتداد واحد :

ومع — وفى نسخة « مع » — كل امتداد ممكن يقارنه ، وهو موضع النزاع [١] ، إلا إذا سُلِّمَ أن الإمكانات التى قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود فى العالم .

أعنى أنه كما أن هذا الممكن الذى فى العالم ، من شأنه أن يلحقه الزمان ، كذلك الممكن الذى — وفى نسخة « الذى فى » — قبل العالم .

فهذا بين — وفى نسخة « يبين » — فى الممكن الذى فى العالم ؛ ولذلك يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان .

* * *

[٣١] — قال أبو حامد :

الاعتراض : أن هذا كله — وفى نسخة « كل هذا » — من عمل الوهم — وفى نسخة « الأوهام » —

وأقرب طريق فى دفعه — وفى نسخة « دفع » — المقابلة للزمان بالمكان — وفى نسخة « هو بالمكان » —

فإنا نقول : هل كان فى قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى فى سمكه أكبر مما خلقه بذراع ؟

فإن قالوا — وفى نسخة « قلنا » — : لا ؛ فهو تعجيز .

وإن قالوا: نعم؛ فبذارعين ، وثلاثة أذرع ، وكذلك يرتقى الأمر إلى غير نهاية .

فنقول — وفى نسخة « ونقول » — : فى هذا إثبات بُعد وراء العالم ، له مقدار وكمية — وفى نسخة « مقدار كمية » — ؛ إذ الأكبر بذراعين أو ثلاثة — وفى نسخة « وثلاثة » — يشغل مكاناً أكبر مما كان — وفى نسخة « ما كان يشغل ما » وفى أخرى « يشغل مكاناً أكبر من مكان » وفى رابعة « يشغل أكبر مما كان » وفى خامسة « ما كان يشغل ما » — يشغل — وفى نسخة « يشغله » — الآخر — وفى نسخة « الأكبر » بذراعين أو ثلاثة — وفى نسخة « وثلاثة » وفى أخرى بحذف العبارة —

---

(١) نقد ابن رشد لابن سينا .

فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعى — وفى نسخة « فتستدعى » — ذا كمّ — وفى نسخة « ذا كمية » — وهو الجسم ، أو الخلاء .

فوراء العالم ، خلاء ، أو ملاء ، فما الجواب عنه ؟

* * *

وكذلك ، هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقها — وفى نسخة « خلقه » — بذراع ، أو — وفى نسخة « ثم » — بذراعين ؟ وهل بين التقديرين تفاوت فيما — وفى نسخة « منهما » — ينتفى من الملاء ، ويتبقى ، والشغل للأحياز ؟ إذ الملاء المنتفى عند نقصان ذراعين ، أكثر مما ينتفى عند نقصان ذراع ، فيكون الخلاء مقدراً — وفى نسخة « مقداراً » —

والخلاء ليس بشيء .

فكيف يكون مقدراً — وفى نسخة « مقداراً » — ؟

وجوابنا فى تخيل — وفى نسخة « تخييل » — الوهم تقدير الإمكانات الزمانية ، قبل وجود العالم ، كجوابكم — وفى نسخة « كجوابهم » — فى تخيل — وفى نسخة — « تخييل » — الوهم تقدير الإمكانات المكانية — وفى نسخة بدون عبارة « قبل وجود العالم . . . المكانية » — وراء وجود العالم .

ولا فرق — وفى نسخة « ولا فوق » —

* * *

[٣١] — قلت : هذا الإلزام صحيح ، إذا جوز تزايد — وفى نسخة « تزيد » — مقدار جسم العالم إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — .

وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن البارى سبحانه شيء متناه ، يتقدمه — وفى نسخة « فتقدمه » — إمكانات كمية لا نهاية لها .

وإذا جاز هذا فى إمكان — وفى نسخة « إمكانات » — العظم ،

جاز فى إمكان الزمان، فيوجد زمان ــ وفى نسخة « الزمان » ــ متناه من طرفه ــ وفى نسخة « طرف » ، وفى أخرى « طرفيه » ــ وإن كان قبله إمكانات أزمنة ــ وفى نسخة « زمنية » ــ لا نهاية لها .

والجواب : عن هذا ، أن توهم كون العالم أكبر ، أو أصغر ــ وفى نسخة « أصغر أو أكبر » ــ ليس بصحيح ، بل ــ وفى نسخة « قيل» ــ هو ممتنع .

وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً ، أن يكون توهم إمكان عالم قبل هذا العالم ممتنعاً ، إلا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ، ولم يكن قبل وجود العالم هناك ــ وفى نسخة « العالم شيئاً له »ــ إلا طبيعتان :

طبيعة الضرورى .

والممتنع ــ وفى نسخة « الممتنع » وفى أخرى « وطبيعة الممتنع » ــ

وهو بين ؛ إذ ــ وفى نسخة « إن » بدل « إذ » ــ حكم العقل على وجود الطبائع الثلاث ــ وفى نسخة « الثلاثة » ــ لم تزل ولا تزال ــ وفى نسخة « الثلاث حكم العقل على وجود الطبائع الثلاثة التى هى:

الممكن .

والضرورى .

والممتنع .

كحكم العقل على الضرورى ، والممتنع فقط ، ولا يزال ــ كحكمه على وجود الضرورى والممتنع .

* * *

وهذا العناد لا يلزم الفلاسفة ؛ لأنهم يعتقدون ــ وفى نسخة

« لا يعتقدون » – أن العالم ليس يمكن أن يكون أصغر مما هو ، ولا أكبر .

ولو جاز أن يكون عظم – وفى نسخة « عظيم » – أكبر من عظم – وفى نسخة « عظيم » – ويمر ذلك إلى غير النهاية – وفى نسخة « نهاية » – لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ،

ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له ، لوجد عظم بالفعل لا نهاية له .

وذلك مستحيل .

وهذا شيء قد صرح به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – – أرسطو – وفى نسخة « أرسطوطاليس » – .

أعنى أن – وفى نسخة « بأن » – التزيد فى العظم إلى غير نهاية مستحيل – وفى نسخة « محال » – .

وأما على رأى من يجوز ذلك لمكان – وفى نسخة « لإمكان » – ما يلحقه من عجز الخالق ، فإنه يصح له هذا العناد ؛ لأن الإمكان ههنا يكون عقلياً ، كما هو قبل العالم عند الفلاسفة .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ، ويقول : إن كل جسم فى مكان يلزمه أن يكون قبله مكان .

وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه .

وإما خلاء .

وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة ، فمن يبطل

وجود الخلاء ، ويقول بتناهى الجسم ليس — وفى نسخة « وليس » — يقدر أن يضع العالم محدثاً .

ولذلك — وفى نسخة « وكذلك » — من أنكر من متأخرى الأشعرية وجود الخلاء ، فقد فارق أصول القوم ، ولم أر ذلك لهم ، ولكن حدثنى بذلك بعض من يعتنى بمذاهب هؤلاء — وفى نسخة بدون كلمة «هؤلاء » — القوم .

ولو — وفى نسخة « ولا » — كان فعل هذا الامتداد المقدر للحركة ، الذى هو كالكيل — وفى نسخة «كل لكيل» — للحركة ، هو من فعل الوهم الكاذب ، مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لكان الزمان غير موجود ؛ لأن الزمان ليس هو شيئاً ، غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة .

فإن كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود ، فينبغى أن يكون هذا الفعل للذهن ، من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل — وفى نسخة « الفعل » — لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال .

* * *

[٣٢٦ — قال أبو حامد :

فإن قيل — وفى نسخة بدون هذه العبارة — ونحن — وفى نسخة « نحن » — نقول — وفى نسخة « لا نقول » — إن ما ليس بممكن — وفى نسخة « ما لا يمكن » — فغير — وفى نسخة « لغير » وفى أخرى « فهو » — مقدور .

وكون العالم أكبر — وفى نسخة « لا أكبر » وفى أخرى « ولا أكبر » — مما هو عليه ، وأصغر — وفى نسخة « أو أصغر » وفى أخرى « ولا أصغر » وفى رابعة بزيادة « منه » — ليس بممكن — وفى نسخة « يمكن » — فلا يكون مقدوراً .

* * *

[٣٢] — قلت : هذا جواب لما شنعت به الأشعرية من أن وضع العالم يمكن البارى أن يصيره — وفى نسخة « يصير » — أكبر ، ولا — وفى نسخة « أو » — أصغر ، هو تعجيز للبارى سبحانه ؛ لأن العجز ؛ إنما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل .

ثم قال أبو حامد ردًّا — وفى نسخة « ردًّا » — عليهم :

* * *

[٣٣] —

وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل ؛ فإن العقل فى تقدير العالم ، أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ، ليس هو كتقدير — وفى نسخة « كتقديره » — الجمع بين السواد والبياض .

والوجود والعدم .

والممتنع هو الجمع بين النفى والإثبات

وإليه ترجع المحالات كلها (١).

فهو تحكم بارد — وفى نسخة بدون كلمة « بارد » — فاسد .

* * *

[٣٣] — قلت : القول بهذا هو كما قال ، مكابرة للعقل الذى هو فى بادئ الرأى .

وأما عند العقل الحقيقى ، فليس هو مكابرة ؛ فإن القول بإمكان هذا ، أو بعدم إمكانه ، مما يحتاج إلى برهان .

ولذلك صدق فى قوله :

---

(١) الأساس فى الحكم على شىء بالاستحالة أن يكون متأدياً إلى الجمع بين النفى والإثبات .

إنه ليس امتناع هذا ، كتقدير الجمع بين السواد والبياض ، لأن هذا معروف بنفسه استحالته ،

وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر — وفى نسخة « أكبر أو أصغر » — مما هو عليه ، فليس معروفاً بنفسه .

والمحالات ، وإن كانت ترجع إلى المحالات المعروفة بأنفسها ، فهى ترجع — وفى نسخة بدون عبارة « إلى المحالات المعروفة بأنفسها فهى ترجع » — بنحوين :

أحدهما : أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال .

والثانى : أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً قريباً ، أو بعيداً ، محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال .

مثال ذلك : أن فرض — وفى نسخة « أن فرض أن» — العالم يمكن أن يكون أكبر ، أو أصغر ، يلزم عنه أن يكون خارجه ملاء ، أو خلاء .

ووضع خارجه ملاء ، أو إخلاء ، يلزم عنه محال من المحالات .

أما الخلاء فوجود بُعد مفارق .

وأما الجسم ، فكونه متحركاً :

إما إلى فوق .

وإما إلى أسفل .

وإما مستديراً — وفى نسخة « وإما مستدير » —

فإن كان ذلك كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » — وجب أن يكون جزءاً من عالم آخر .

وقد تبرهن — وفى نسخة « برهن » — أن وجود عالم آخر ، مع

هذا العالم ، محال ، فى العلم – وفى نسخة « العالم » – الطبيعى .

وأقل ما يلزم عنه الخلاء ؛ لأن – وفى نسخة « أن » – كل عالم ، لا بد له .

من أسطقسات أربعة .

وجسم مستدير يدور حولها .

* * *

فمن أحب أن يقف على هذا ، فليضرب إليها بيده فى المواضع[١] التى – وفى نسخة بدون كلمة « التى » – وجب ذكرها .

وذلك بعد الشروط[٢] التى يجب أن يتقدم – وفى نسخة « تقدم » – وجودها فى الناظر نظراً برهانياً .

ثم ذكر – وفى نسخة بزيادة « أبو حامد » – الوجه الثانى ، فقال:

* * *

[٣٤] –

إنه إن – وفى نسخة « وإن » وفى أخرى « إنه إذا » – كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون – وفى نسخة بدون عبارة « لا يمكن أن يكون » – أكبر منه ولا أصغر ، فوجوده على ما هو عليه واجب ، لا ممكن ، والواجب مستغن – وفى نسخة « يستغنى » – عن علة .

فقولوا – وفى نسخة « فقالوا » – بما قاله الدهريون من نفى الصانع – وفى نسخة « الزمان » – ونفى سبب هو مسبب الأسباب ، وليس هذا مذهبكم .

* * *

(١ ، ٢) فى هذا إشارة إلى أن هذا الكتاب ليس مناسباً لذكر البراهين ، وإشارة إلى أن ابن رشد يشترط فيمن يسلك مسالك البراهين أن تتوافر فيه مؤهلات خاصة .

[٣٤] – قلت : الجواب عن هذا .

أما بحسب مذهب ابن سينا فقريب :

وذلك أن واجب الوجود عنده ضربان :

واجب الوجود بذاته – وفى نسخة « لذاته » – .

و واجب الوجود بغيره .

والجواب : فى – وفى نسخة « عن » – هذا عندى أقرب .

وذلك أنه يجب فى الأشياء الضرورية على هذا القول ، أن لا يكون لها فاعل ولا صانع .

مثال ذلك : أن الآلة التى ينشر بها الخشب ، هى آلة مقدرة فى الكمية ، والكيفية ، والمادة .

أعنى أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد .

ولا يمكن أن تكون بغير شكل المنشار .

ولا يمكن أن يكون المنشار بأى قدر اتفق .

وليس أحد يقول : إن المنشار هو واجب الوجود .

فانظر ما أخس – وفى نسخة « أحسن » – هذه المغالطة .

ولو – وفى نسخة « ولا » – ارتفعت – وفى نسخة « ارتغت » – الضرورة – وفى نسخة « الضروريات » – عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها ، وموادها كما تتوهمه الأشعرية فى المخلوقات مع الخالق ، لارتفعت الحكمة الموجودة فى الصانع وفى المخلوقات .

وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانعاً .

وكل مؤثر فى الموجودات خالقاً .

وهذا كله إبطال للعقل – وفى نسخة « للخلق » وفى أخرى « للفعل » – والحكمة .

* * *

[٣٥] — قال أبو حامد :

الثالث — وفى نسخة « والثالث » — هو أن هذا المذهب لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله — وفى نسخة بدون عبارة « بمثله » —

ونقول — وفى نسخة «فنقول» — : إنه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكناً ، بل وافق الوجود الإمكان من غير زيادة ولا نقصان .

فإن قلتم : فقد انتقل القديم من العجز إلى القدرة — وفى نسخة « من القدرة إلى العجز » —

قلنا — وفى نسخة « قلت » — : لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — لأن الوجود لم يكن ممكناً ، فلم يكن مقدوراً .

وامتناع — وفى نسخة « فامتناع » — حصول ما ليس بممكن ، لا يدل على العجز .

وإن قلتم : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — كيف كان ممتنعاً ، فصار ممكناً ؟ »

قلنا : ولِمَ يستحيل — وفى نسخة « يستحل » — أن يكون ممتنعاً فى حال ، ممكناً فى حال ؟

فإن قلتم : الأحوال متساوية .

قيل : لكم ، والمقادير متساوية ، فكيف يكون مقدار — وفى نسخة « مقداراً » وفى أخرى « مقدراً » — ممكناً — وفى نسخة بزيادة « كما أن الشيء إذا أخذ مع أحد الضدين ، امتنع اتصافه بالآخر .

وإذا أخذ لامعه ، أمكن اتصافه بالآخر » — وأكبر — وفى نسخة «أو أكبر» — منه أو أصغر — وفى نسخة « أو أصغر منه » — بمقدار ظفر — وفى نسخة « صغير » بدل « ظفر » — وفى أخرى « بظهر » — ممتنعاً ؟

فإن لم يستحل هذا — وفى نسخة « ذلك » — فهذا لا يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل هذا » وفى أخرى « لم يستحل ذلك » وفى رابعة بدون هذه العبارة —

فهذه — وفى نسخة « فهذا » — طريقة المقاومة .

والتحقيق : فى الجواب أن ما ذكروه من تقدر — وفى نسخة « تقدير » — الإمكانات لا معنى لها — وفى نسخة « له » —

وإنما المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبداً لو — وفى نسخة « لا » — أراده — وفى نسخة « أراد » —

وليس فى هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه — وفى نسخة « بتسليمه » وفى أخرى بحذفها — أشياء أخر — وفى نسخة « شيئًا آخر » —

* * *

[٣٥] — قلت : حاصل هذا القول أن تقول الأشعرية للفلاسفة هذه المسألة عندنا مستحيلة .

أعنى قول القائل : إن العالم يمكن — وفى نسخة « لا يمكن » — أن يكون أكبر ، أو أصغر .

وذلك أن هذا السؤال ، إنما يتصور على مذهب من يرى أن الإمكان يتقدم خروج الشىء إلى الفعل . أعنى وجود الشىء الممكن .

بل نقول : إن الإمكان وقع — وفى نسخة بدون كلمة « وقع » — مع — وفى نسخة « موقع » — الفعل ، على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان .

قلت — وفى نسخة بدون عبارة «قلت» — إلا أن جحد تقدم الإمكان للشىء الممكن جحد للضروريات — وفى نسخة « للضرورات » وفى أخرى « للضرورة » وفى رابعة « للضرورى » — فإن — وفى نسخة « بأن » — الممكن يقابله الممتنع من — وفى نسخة « عن » — غير وسط بينهما .

فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده – وفى نسخة « الوجود » – فهو ممتنع ضرورة .

والممتنع ، إنزاله موجوداً ، كذب محال .

وأما إنزال الممكن موجوداً ، فهو كذب ممكن – وفى نسخة « يكن » – لا – وفى نسخة بحذف عبارة « إنزاله موجوداً . . . ممكن لا » – كذب مستحيل .

وقولهم : إن الإمكان مع الفعل ، كذب ؛ فإن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان فى آن واحد .

فهؤلاء يلزمهم أن لا – وفى نسخة « يلزمهم لا » – يوجد إمكان لا – وفى نسخة « إلا » – مع الفعل ، ولا قبله .

* * *

والإلزام – وفى نسخة « واللازم » – الصحيح للأشعرية فى هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – القول ، ليس هو أن ينتقل – وفى نسخة « ينقل » – القديم ، من العجز إلى القدرة – وفى نسخة « قدرة » – ؛ لأنه لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يسمى عاجزاً ، من لم يقدر على فعل الممتنع .

وإنما الإلزام – وفى نسخة اللازم » – الصحيح أن يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع ، إلى طبيعة الوجود .

وهو – وفى نسخة « وهذا» – مثل .

انقلاب الضروري ممكناً .

وإنزال شيء ما ممتنعاً فى وقت. ممكناً فى وقت ، لا يخرجه عن – وفى نسخة « من » – طبيعة الممكن ؛ فإن هذه – وفى نسخة « هذا » – حال كل – وفى نسخة « كل حال» – ممكن .

مثال ذلك : أن كل ممكن فوجوده مستحيل فى حال وجود ضده فى موضوعه .

فإذا سلم الخصم أن شيئاً ما ، ممتنع فى وقت ، ممكن فى وقت آخر ، فقد سلم أن الشيء من طبيعة الممكن المطلق ، لا من طبيعة — وفى نسخة « لا طبيعة » — الممتنع .

ويلزم هذا إذا فرض أن العالم كان ممتنعاً ، قبل حدوثه دهراً لا نهاية له ، أن يكون إذا حدث ، انقلبت — وفى نسخة « انتقلت » — طبيعته من الإستحالة إلى الإمكان .

* * *

وهذه ؛ وفى نسخة « وهو » — مسألة — وفى نسخة « المسألة » — غير التى كان الكلام فيها . وقد قلنا : — وفى نسخة « قلت » — إن الخروج من مسألة إلى مسألة من فعل السفسطائيين .

[٣٦] — وأما قوله :

* * *

والتحقيق فى الجواب أن ما ذكروه — وفى نسخة « ذكرناه » — من تقدر — وفى نسخة « يعذر » وفى أخرى « تقدير » — الإمكانات ، لا معنى له — وفى نسخة « لها » — وإنما المُسَلَّمُ أن الله تعالى قديم قادر ، لا يمتنع عليه الفعل أبداً ، لو — وفى نسخة « لا » — أراده — وفى نسخة « أراد » —

وليس فى — وفى نسخة « وفى » — هذا القدر ما يوجب إثبات زمان ممتد ؛ إلا أن يضيف الوهم إليه بتلبيسه — وفى نسخة « إليه بتسليمه » وفى أخرى « بتلبيسه إليه » وفى رابعة « إليه » فقط » — أشياء أخر — وفى نسخة « شيئًا آخر » » —

[٣٦] — فإنه إن كان ليس فى هذا الوضع — وفى نسخة « الموضع » — ما يوجب سرمدية الزمان ، كما قال — وفى نسخة «قاله » — ففيه ما يوجب إمكان وقوع العالم سرمديًا ، وكذلك الزمان.

وذلك أن الله تعالى لم يزل قادراً على الفعل ، فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة — وفى نسخة « مقارنة إقناع » — فعله على الدوام لوجوده .

بل لعل مقابل هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — هو الذى يدل على الامتناع ، وهو أنه — وفى نسخة « وهذا » — لا يكون قادراً فى وقت ، ويكون قادراً فى وقت آخر .

ولا — وفى نسخة « و » — يقال فيه : إنه قادر إلا فى أوقات محدودة متناهية ، وهو موجود أزلى قديم .

فعاد ت المسألة إلى :

هل يجوز أن يكون العالم قديماً ، أو محدثاً ؟

أو لا يجوز — وفى نسخة « يجوز » — أن يكون قديماً .

أو لا يجوز أن يكون محدثاً — وفى نسخة بدون كلمة « محدثاً » — .

أو يجوز — وفى نسخة « أو يكون يجوز » — أن يكون محدثاً — وفى نسخة « محدث » — ولا يجوز أن يكون قديماً — وفى نسخة بدون عبارة « أولا يجوز أن يكون محدثاً ، أو يجوز أن يكون محدثاً ، ولا يجوز أن يكون قديماً » —

وإن كان محدثاً فهل يجوز أن يكون فعلا أولا ؟ — وفى نسخة بزيادة « لفاعل أول » — أو لا — وفى نسخة « ولا » — أول — وفى نسخة بدون كلمة « أول » وفى أخرى « أو لا أول له » — .

فإن لم يكن فى العقل — وفى نسخة « للعقل » — إمكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات ، فليرجع إلى السماع . ولا تعد هذه المسألة من العقليات .

* * *

وإذا قلنا : إن الأول لا يجوز عليه ترك الفعل — وفى نسخة « فعل » — الأفضل — وفى نسخة « أفضل » — وفعل الأدنى ؛ لأنه نقص ، فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهياً محدوداً ، كفعل المحدث ؟

مع أن الفعل — وفى نسخة « فعل » — المحدود إنما يتصور من الفاعل المحدود ، لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — من الفاعل القديم ، الغير المحدود — وفى نسخة « محدود » — الوجود — وفى نسخة « الموجود » — والفعل .

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — كله كما ترى ، لا يخفى على من له أدنى بصر — وفى نسخة « بصيرة » — بالمعقولات .

فكيف يمتنع على القديم — وفى نسخة « الفاعل القديم » — أن يكون قبل الفعل الصادر عنه — وفى نسخة « منه » — الآن ، فعل ، وقبل ذلك الفعل فعل . ويمر ذلك فى أذهاننا إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — كما يستمر وجوده ، أعنى الفاعل إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — ؟

فإن من لا يساوق وجوده الزمان ، ولا يحيط به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — من طرفيه ، يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ، ولا يساوقه زمان محدود .

وذلك أن كل موجود ، فلا يتراخى فعله عن وجوده ، إلا أن يكون ينقصه — وفى نسخة « نقصه » وفى أخرى « لا ينقص » — من وجوده شىء .

أعنى أن لا يكون على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — وجوده الكامل .

أو يكون من ذوى الاختيار .

فيتراخى — وفى نسخة « فلا يتراخى » . فعله عن وجوده ، وعن — وفى نسخة « عن » — اختياره .

ومن يضع أن القديم لا يصدر منه إلا فعل حادث ، فقد وضع أن فعله بجهة ما ، مضطر — وفى نسخة « فاضطر » — وأنه لا اختيار له من تلك الجهة فى فعله .

الدليل الثالث

على قدم العالم

[٣٧] — قال أبو حامد :

تمسكوا بأن قالوا : وجود العالم ممكن قبل وجوده ؛ إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً ، ثم يصير ممكناً .

وهذا الإمكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتاً ، لم يزل العالم ممكناً وجوده ؛ إذ لا حال من الأحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع — وفى نسخة بزيادة « به » وفى أخرى « فيه » — الوجود .

فإذا كان الإمكان لم يزل ، فالممكن على وفق الإ مكان أيضاً لم يزل ،

فإن معنى قولنا إنه — وفى نسخة بزيادة « ممكن أبداً أنه » — ممكن وجوده ، — وفى نسخة بزيادة « أبداً » — أنه — وفى نسخة « أى » وفى أخرى « أى أنه » وفى رابعة « وأنه » — ليس محالا — وفى نسخة « وجوده » —

فإذا كان ممكناً وجوده أبداً ، لم يكن محالا وجودهُ أبداً .

وإلا فإن كان محالا وجوده أبداً ، بطل قولنا : إنه ممكن وجود أبداً .

وإن بطل قولنا : إنه ممكن وجوده — وفى نسخة بدون عبارة « وجوده» — أبداً بطل قولنا : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الإمكان لم يزل .

وإن بطل قولنا : — وفى نسخة « قولنا إن » — الإمكان لم يزل — وفى نسخة بدون عبارة « وإن بطل . . . لم يزل » — صح قولنا : إن الإمكان له أول .

وإذا صح أن له أولا — وفى نسخة « أول » — كان قبل ذلك غير ممكن ، فيؤدى إلى إثبات حال لم يكن العالم — وفى نسخة بزيادة « فيه » — ممكناً ، ولا كان الله تعالى عليه قادراً .

[٣٧] — قلت : أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد — وفى نسخة « وجد » — ممكنا إمكاناً لم يزل ؛ فإنه يلزمه أن يكون العالم أزليًا ؛ لأن مالم يزل ممكناً ، إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — وضع أنه لم يزل موجوداً ، لم يكن يلزم عن إنزاله محال .

وما كان ممكنا أن يكون أزلياً ، فواجب أن يكون أزليًا ؛ لأن الذى يمكن فيه أن يقبل الأزلية — وفى نسخة « أزلية » — لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يمكن فيه أن — وفى نسخة « أن لا » — يكون فاسداً ، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزليًا .

ولذلك ما يقول — وفى نسخة « يقوم » — الحكيم :

إن الإمكان فى الأمور الأولية ، هو ضرورى .

* * *

[٣٨] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال :

لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت إلا ويتصور إحداثه فيه .

وإذا قدر موجوداً أبداً ، لم يكن حادثًا ، فلم يكن الواقع على وفق الإمكان، بل على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — خلافه .

وهذا كقولهم فى المكان ، وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو ، أو — وفى نسخة «و» وفى أخرى «إذ» — خلق جسم فوق العالم ممكن . وكذا آخر فوق ذلك الآخر — وفى نسخة بدون كلمة « الآخر » — وهكذا — وفى نسخة « هكذا » — إلى غير نهاية .

ولا — وفى نسخة « فلا » — نهاية لإمكان الزيادة .

فوجود ملاء — وفى نسخة « فوجوده » — مطلق لا نهاية له ، غير ممكن .

وكذلك — وفى نسخة «فكذلك» — وجود لا ينتهى طرفه ، غير ممكن ، بل كما يقال إن — وفى نسخة بدون عبارة « يقال إن » — » — الممكن جسم متناه السطح — وفى نسخة « يعنى السطح » — ولكن لا تتعين مقاديره فى الكبر والصغر .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — الممكن الحدوث ، ومبادئ الوجود لا تتعين فى التقدم والتأخر .

وأصل — وفى نسخة «فأما » وفى أخرى « وأما » — كونه حادثًا .متعين — وفى نسخة « متعيناً » وفى أخرى « متغير » — فإنه الممكن لا غير .

* * *

[٣٨] — قلت : أما من وضع أن قبل العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل ، فقد يلزمه أن يكون العالم أزليًّا .

وأما من وضع أن قبل العالم إمكانات للعالم — وفى نسخة بدون عبارة « للعالم » — غير متناهية بالعدد ، كما وضع أبو حامد فى الجواب ، فقد يلزمهم أن يكون قبل هذا العالم عالم — وفى نسخة بدون كلمة « عالم » — وقبل العالم الثانى عالم ثالث ، ويمر ذلك — وفى نسخة بزيادة كلمة « الأمر » — إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — كالحال فى أشخاص الناس ، وبخاصة — وفى نسخة « وخاصة » — إذا وضع فساد المتقدم شرطاً فى وجود المتأخر .

مثال — وفى نسخة « ومثال » — ذلك أنه إن كان الله سبحانه

قادراً على أن يخلق قبل هذا العالم عالماً آخر ، وقبل ذلك الآخر آخر ، فقد لزم أن يمر الأمر إلى غير نهاية .

وإلاَّ ، لزم – وفى نسخة « والإلزام » – أن يوصل إلى عالم لم يمكن أن يخلق قبله عالم آخر ، وذلك لا يقول به المتكلمون ، ولا تعطيه حجتهم – وفى نسخة « بحجتهم » وفى أخرى « حججهم » – التى يحتجون بها على حدوث العالم .

وإذا كان ممكناً أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر – وفى نسخة بدون كلمة « آخر » – إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – فإنزاله كذلك قد يظن به أنه ليس محالا – وفى نسخة « محال » –

لكن إنزاله كذلك إذا فحص عنه يظهر – وفى نسخة « فظهر » – أنه محال ؛ لأنه يلزم أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – تكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذى فى هذا العالم الكائن الفاسد .

فيكون صدوره – وفى نسخة « ضرورة » بدل « صدوره » – عن المبدأ الأول بالنحو الذى صدر عنه الشخص . وذلك بتوسط متحرك – وفى نسخة « محرك » – أزلى ، وحركة – وفى نسخة « وحركته » – أزلية .

فيكون هذا العالم جزءاً من عالم آخر ، كالحال فى الأشخاص الكائنة الفاسدة فى هذا العالم .

فبالاضطرار – وفى نسخة « فباضطرار » – :

إما – وفى نسخة « ما » وفى أخرى « لما » – أن ينتهى الأمر

إلى عالم أزلى بالشخص – وفى نسخة « بالأشخاص » – أو
١ يتسلسل .

وإذا وجب قطع التسلسل ، فقطعها بهذا العالم أولى ، أعنى بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً .

* * *

[٣٩] – قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – :

الدليل الرابع *

وهو أنهم قالوا : كل حادث فالمادة – وفى نسخة « فبالمادة » – التى فيه – وفى نسخة بدون عبارة «التى فيه» وفى أخرى بدون كلمة « التى » – تسبقه ؛ إذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات ، على المواد – وفى نسخة بدون عبارة « والكيفيات ، على المواد » – إلى قوله : فلم تكن المادة الأولى حادثة بحال – وفى نسخة « محال » –

[٣٩] – قلت : حاصل هذا القول ، أن كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه .

وأن – وفى نسخة « فإن » – الإمكان يستدعى شيئاً يقوم به ، وهو المحل القابل للشىء الممكن .

وذلك أن الإمكان الذى من قبل القابل ليس ينبغى أن يعتقد فيه أنه الإمكان الذى من قبل الفاعل(١) .

وذلك أن قولنا فى زيد : إنه يمكن أن يفعل كذا .

---

* وفى نسخة « دليل رابع » وفى أخرى « دليل رابع لهم » .

(١) هذا كلام حول الإمكان يكاد يكون جديداً ؛ فإنه يشققه إلى إمكان بالنسبة للقابل ، وإمكان بالنسبة للفاعل ، ولم يسبق أن نبه الغزالى إلى مثله .

غير قولنا فى المفعول : إنه يمكن .

ولذلك يشترط فى إمكان الفاعل ، إمكان القابل .

إذ — وفى نسخة « إذا » — كان الفاعل — وفى نسخة بزيادة « الذى» — لا يمكن أن يفعل — وفى نسخة « يكون » — ممتنعاً .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » — لم يمكن — وفى نسخة « يكن » — أن يكون الإمكان — وفى نسخة « إمكان » — المتقدم على الحادث فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — غير موضوع أصلا .

ولا أمكن أن يكون الفاعل هو الموضوع .

ولا الممكن ؛ لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان .

فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشىء القابل للممكن .

وهو المادة .

والمادة ، لا تتكون بما هى مادة ؛ لأنها كانت — وفى نسخة بدون كلمة « كانت » . وفى أخرى « لو تكونت » — تحتاج إلى مادة . ويمر الأمر إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » —

بل إن كانت مادة متكونة ، فمن جهة ما هى مركبة من مادة وصورة .

وكل متكون — فإنما يتكون من شىء ما — وفى نسخة « شىء آخر» — :

فإما أن يمر ذلك إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — على

استقامة فى مادة غير متناهية ، وذلك مستحيل ، وإن قدرنا متحركاً أزليًّا ؛ لأنه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه .

وإما أن تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد . ويكون تعاقبها أزليًّا — وفى نسخة « أزلا » — ودوراً — وفى نسخة « ودوريا » — .

فإن كان ذلك كذلك ، وجب أن يكون ههنا حركة أزلية ، تفيد هذا التعاقب الذى — وفى نسخة « التى » — فى الكائنات الفاسدات الأزلية — وفى نسخة « والأزلية » — .

وذلك أنه — وفى نسخة « وبذلك » — يظهر أن كون كل واحد من المتكونات هو فساد للآخر . وفساده هو كون لغيره .

وأن لا يتكون شيء من غير شيء ؛ فإن معنى التكوين هو انقلاب الشيء وتغيره مما — وفى نسخة بزيادة « هو » — بالقوة إلى الفعل .

ولذلك فليس — وفى نسخة « ليس » — يمكن أن يكون عدم الشيء .

هو الذى يتحول وجودا .

ولا هو الذى يوصف بالكون ، أعنى الذى نقول فيه : إنه يتكون .

فبقى أن — وفى نسخة « أن لا » — يكون ههنا شيء حامل — وفى نسخة « حاصل » — للصور المتضادة ، وهى التى تتعاقب الصور عليها .

* * *

[٤٠] — قال أبو حامد :

الاعتراض أن يقال : الإمكان[١] الذى ذكروه يرجع إلى قضاء العقل .

فكل ما قدر العقل وجوده .

فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكناً .

وإن امتنع ، سميناه مستحيلاً .

وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً .

فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل — وفى نسخة « تحصل » — وصفاً له ؛ بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : أن الإمكان لو استدعى شيئاً موجوداً يضاف إليه ، ويقال — وفى نسخة « يقال » — : إنه إمكانه — وفى نسخة « إمكان له » — لاستدعى — وفى نسخة « لا يستدعى » — الامتناع شيئاً موجوداً ، يقال : إنه امتناعه — وفى نسخة « امتناع له » —

وليس للممتنع وجود فى ذاته ، ولا مادة — وفى نسخة « ولاالمادة » — يطرأ عليها — وفى نسخة « عليه » — المحال ، حتى يضاف الامتناع إلى المادة — وفى نسخة « مادة » —

[٤٠] — قلت: أما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة — وفى نسخة بزيادة « فيه » — فذلك بين ؛ فإن سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان الصادق[٢] كما قيل فى حده :

إنه الذى يوجد فى النفس على — وفى نسخة بدون كلمة «على» — ما هو عليه خارج النفس .

---

(١) تفسير الممكن ، والواجب ، والمستحيل ، من وجهة نظر الغزالى .

(٢) معنى الصادق .

فلا بد فى قولنا فى الشيء : إنه ممكن ، أن يستدعى هذا الفهم شيئاً يوجد فيه هذا الإمكان .

وأما الاستدلال على أنه لا يستدعى – وفى نسخة بدون عبارة هذا الفهم . . . لا يستدعى » – معقول – وفى نسخة بدون كلمة «معقول» – الإمكان موجوداً يستندإليه ، بدليل أن الممتنع لا يستدعى موجوداً يستند إليه ، فقول سفسطائى .

وذلك أن الممتنع يستدعى موضوعاً ، مثل ما يستدعى الإمكان ، وذلك بين ؛ لأن الممتنع هو مقابل الممكن .

والأضداد المتقابلة تقتضى ولا بد موضوعاً ؛ فإن الامتناع –وفى نسخة بزيادة «الذى» – هو سلب الإمكان . فإن كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – الإمكان يستدعى موضوعاً ؛ فإن الامتناع الذى هو سلب ذلك الإمكان يقتضى موضوعاً أيضاً .

مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع ،

فإن – وفى نسخة « بأن » – وجود الأبعاد – وفى نسخة «أبعاد» – مفارقة ممتنع ، خارج الأجسام الطبيعية ، أو داخلها – وفى نسخة وداخلها » – .

ونقول : إن الضدين ممتنع وجودهما فى موضوع واحد .

ونقول : إنه ممتنع أن يوجد الاثنان واحداً ، ومعنى – وفى نسخة « معنى » وفى أخرى « ومضى » – ذلك فى الوجود .

وهذا كله بين بنفسه ، فلا معنى لاعتبار هذه المغالطة[1] التى أتى بها ههنا .

* * *

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بأنه يغالط .

[٤١] — قال أبو حامد :

والثانى[١] : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين .

فإن كان هذا الإمكان مضافاً إلى الجسم الذى يطريان عليه . حتى يقال : معناه : أن هذا الجسم يمكن — وفى نسخة بدون كلمة « يمكن » — أن يسودّ ، وأن يبيض.

فإذن ليس البياض فى نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « نفسه » — ممكناً ، ولا له نعت الإمكان . وإنما الممكن الجسم . والإمكان مضاف إليه .

فنقول : ما حكم نفس السواد — وفى نسخة بزيادة « والبياض » — فى ذاته ؟

أهو ممكن ؟

أو واجب ؟

أو ممتنع ؟

ولا بد من القول بأنه ممكن .

فدل أن العقل فى القضية — وفى نسخة « والقضية » — بالإمكان . لا يفتقر إلى وضع ذات موجودة — وفى نسخة «موجود» — يضاف — وفى نسخة — «نضيف»— إليها — وفى نسخة « إليه » — الإمكان .

[٤١] — قلت : هذه مغالطة ؛ فإن الممكن : يقال :

على القابل .

وعلى المقبول .

والذى يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع .

والذى يقال على المقبول

يقابله الضرورى .

---

(١) أى من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها الغزالى على أن الإمكان لايستدعى شيئاً موجوداً وقد ذكر الدليل الأول فيما سبق ص ١٩٢ .

والذى يتصف بالإمكان الذى يقابله الممتنع ليس هو الذى يخرج من الإمكان إلى الفعل – وفى نسخة « إلى الفعل من الإمكان » – من جهة ما يخرج إلى الفعل ، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان .

وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – بالقوة .

والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذى ينتقل من الوجود – وفى نسخة « الموجود » – بالقوة إلى الوجود بالفعل ، وذلك بين من حد الممكن(١) ، فإن الممكن هو المعدوم الذى يتهيأ أن يوجد ، وألا يوجد .

وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ، ولا من – وفى نسخة بحذف كلمة « من » – جهة ما هو موجود بالفعل .

وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة .

ولهذا قالت المعتزلة(٢) :

إن المعدوم هو ذات ما .

أعنى المعدوم فى نفسه من جهة ما هو بالقوة ، أعنى أنه من جهة القوة والإمكان الذى له ، يلزم أن يكون ذاتاً ما فى نفسه ، فإن العدم ذات ما .

---

(١) تفسير الممكن من وجهة نظر ابن رشد ، انظر تفسيره من وجهة نظر الغزالى فيما سبق ص ١٩٢ .

(٢) هل معنى ذلك أن ابن رشد يتفق مع المعتزلة فى تفسير معنى الممكن ؟

وذلك أن العدم يضاد الوجود .

وكل واحد منهما يخلف صاحبه .

فإذا ارتفع عدم شيء ما ، خلفه وجوده .

وإذا ارتفع وجوده ، خلفه عدمه .

ولما كان نفس العدم ليس يمكن فيه أن ينقلب وجوداً .

ولا نفس الوجود أن ينقلب عدماً ، وجب أن يكون القابل لهما شيئاً ثالثاً غيرهما ، وهو الذى يتصف بالإمكان والتكون والانتقال ، من صفة العدم ، إلى صفة الوجود ؛ فإن العدم لا يتصف بالتكون والتغير .

ولا الشيء الكائن بالفعل أيضاً يتصف بذلك — وفى نسخة « بالتكون » — لأن — وفى نسخة بدون عبارة « لأن » — الكائن إذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون — وفى نسخة بزيادة « الموجود لا يتكون ، ولا يقبل الحصول » — والتغير والإمكان .

فلا بد إذن ضرورة من شيء يتصف بالتكون . والتغير — وفى نسخة بدون عبارة « الإمكان فلا بد . . . والتغير » — والانتقال — وفى نسخة « والانقلاب » — من العدم إلى الوجود ، كما الحال فى انتقال الأضداد بعضها إلى بعض .

أعنى أنه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه ، إلا أنه فى التغير الذى فى سائر الأعراض بالفعل — وفى نسخة بدون عبارة « بالفعل » — وهو فى الجوهر بالقوة .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا الموصوف بالإمكان والتغير الشيء — وفى نسخة بدون كلمة « الشيء » — الذى بالفعل — وفى

نسخة « الذى يمكن » — أعنى الذى منه الكون — وفى نسخة بزيادة « وهو الصورة المضادة للصورة التى بالقوة » — من جهة ما هو بالفعل ؛ لأن ذلك أيضاً يذهب .

والذى منه الكون يجب أن يكون جزءاً من المتكون .

فإذن ههنا موضوع ضرورة . هو القابل للإمكان ، وهو الحامل للتغير . والتكون — وفى نسخة « للتكون والتغير » — وهو الذى يقال فيه : إنه تكون وتغير . وانتقل من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — العدم إلى الوجود .

* * *

ولسنا نقدر أيضاً أن نجعل هذا من طبيعة الشىء الخارج إلى الفعل . أعنى من طبيعة الموجود بالفعل ؛ لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود .

وذلك أن التكون هو من معدوم . لا من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — موجود .

فهذه الطبيعة اتفق[١] الفلاسفة والمعتزلة على إثباتها .

إلا أن الفلاسفة ترى — وفى نسخة بدون كلمة « ترى » وفى أخرى « الفلاسفة قالوا » — إنها لا تتعرى من الصورة — وفى نسخة « الصور » — الموجودة بالفعل . أعنى لا تتعرى من الوجود — وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى بحذف عبارة « بالفعل أعنى لا تتعرى من الوجود » — وإنما تنتقل من وجود إلى وجود .

كانتقال النطفة مثلا إلى الدم .

---

(١) اتفاق الفلاسفة والمعتزلة فى أن الوجود لايطرأ على ما يكون عدماً صرفا .

وانتقال الدم إلى الأعضاء التى للجنين .

وذلك أنها لو تعرت من الوجود ، لكانت موجودة بذاتها — وفى نسخة بدون عبارة « بذاتها » — ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها — وفى نسخة « فيها » — كون .

فهذه الطبيعة عندهم هى التى يسمونها بالهيولى ، وهى علة الكون والفساد .

وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة ، فهو عندهم غير كائن ولا فاسد .

* * *

[٤٢] — قال أبو حامد :

والثالث[١] : أن نفوس — وفى نسخة « نفر من » — الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ، ليس بجسم ومادة ، ولا منطبع — وفى نسخة « منطبعة » وفى أخرى « تنطبع » — فى مادة .

وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون — وفى نسخة « والمتحققون » — منهم .

ولها إمكان قبل حدوثها .

وليس لها ذات ولا مادة .

فإمكانها وصف إضافى ، ولا يرجع :

إلى قدرة القادر .

وإلى الفاعل .

فإلى ماذا — وفى نسخة « فإلى ما » وفى أخرى « قال فإذا » وفى رابعة « قال فإذن » — يرجع ؟

فينقلب عليهم — وفى نسخة « عليها » — هذا الإشكال — وفى نسخة « الإمكان » — .

---

(١) أى من الأدلة الثلاثة التى يستدل بها الغزالى على أن الإمكان لايستدعى شيئاً موجوداً ؛ انظر ما سبق ص ١٩٢ و ١٩٥ .

[٤٢] – قلت : لا أعلم[١] أحداً من الحكماء قال : إن النفس حادثة حدوثاً حقيقياً ، إلا ما حكاه عن ابن سينا .

وإنما الجميع على – وفى نسخة « وإنما الجمع على » – أن حدوثها هو إضافى ، وهو اتصالها بالإمكانات الجسمية القابلة – وفى نسخة « المقابلة » – لذلك الاتصال ، كالإمكانات التى فى المرايا ، لاتصال شعاع الشمس بها .

وهذا الإمكان عندهم ، ليس هو من طبيعة إمكان الصور الحادثة الفاسدة ، بل هو إمكان على نحو ما يزعمون :

أن البرهان أدى إليه .

وأن الحامل لهذا الإمكان طبيعة غير طبيعة – وفى نسخة بدون كلمة « طبيعة » – الهيولى .

ولا يقف على مذاهبهم – وفى نسخة « مذهبهم » – فى هذه الأشياء إلا من نظر – وفى نسخة « نطق » – فى كتبهم على – وفى نسخةء « مع » – الشروط التى وضعوها – وفى نسخة « وصفوها » – مع فطرة فائقة ، ومعلم عارف[٢]

فتعرض أبى – وفى نسخة « أبو » – حامد إلى مثل هذه الأشياء على – وفى نسخة بدون كلمة « على » – هذا النحو من التعرض ، لا يليق بمثله ؛ فإنه لا يخلو من أحد أمرين .

إما أنه فهم هذه الأشياء على حقيقتها ، فساقها ههنا على غير حقائقها – وفى نسخة « حقيقتها » – وذلك من فعل الأشرار – وفى نسخة « الشرار » وفى أخرى « النشواك » – .

---

(١) يختلف ابن رشد والغزالى فى نسبة بعض الأفكار إلى الفلاسفة .

(٢) الشروط الواجب توافرها فيمن يطلع على كتب الفلاسفة .

وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض إلى القول فيما لم يحط – وفى نسخة « يحيط » – به علماً . وذلك من فعل الجهال [١] .

والرجل يجل عندنا عن هذين الوصفين – وفى نسخة « هذين الشيئين الوصفيين » – .

ولكن لا بد للجواد من كبوة .

فكبوة – وفى نسخة « وكبوة » – أبى حامد هى وضعه هذا الكتاب – وفى نسخة « هذه الكتب » – ولعله اضطر [٢] – وفى نسخة « طرأ » – إلى ذلك من أجل زمانه . ومكانه .

* * *

[٤٣] – قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : ردّ الإمكان إلى قضاء العقل – وفى نسخة « قضايا العقول » وفى أخرى « قضايا العقل » – محال ، إذا لا معنى لقضاء العقل إلا العلم بالإمكان .

فالإمكان معلوم .

وهو غير العلم .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بأنه : إما شرير ، وإما جاهل .

(٢) يبدو لى أن أمر الاضطرار يكون مفهوماً بالنسبة لفيلسوف ، همه الفلسفة وتأييدها والدفاع عنها ، فإذا وجد شعور البيئة التى يعيش فيها لا يتفق وهذا الاتجاه ، أمكن أن يضطر إلى الممالأة والمحاباة ، بإظهار غير ما يبطن ، كإعلان السخط على الفلسفة ، أو توجيه نقد ضدها .

أما إنسان همه الأول العلوم الشرعية ؛ فإذا قرأ الفلسفة عرضاً ، ونقدها ، فلا يكون مفهوماً أن يتهم مثل هذا الشخص بأنه ينقدها مداهنة ونفاقاً ؛ لأنه كان يستطيع أن لا يكتب عنها لا نقداً ولا تأييداً ، ويظل متمتعاً بمنزلته بين الناس ، كعالم شرعى ، له فى علوم الشريعة باع طويل ، وقدم راسخة .

بل العلم — وفى نسخة « العلم الذى » وفى أخرى « العلم هو الذى» — يحيط به، ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » —

والعلم لو قُدِّر عدمه : لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — ينعدم المعلوم — وفى نسخة بدون كلمة « المعلوم » —

والمعلوم إذا قدر انتفاؤه — وفى نسخة « عدمه » — انتفى العلم — وفى نسخة بدون عبارة « والمعلوم إذا قدر انتفاؤه . انتفى العلم » —

فالعلم والمعلوم — وفى نسخة بدون عبارة « والمعلوم » — أمران اثنان :

أحدهما تابع ، والآخر — وفى نسخة بزيادة « غير » — متبوع — وفى نسخة بزيادة « وهو الممكن ، بل يبقى الممكن ممكناً ، وإن لم يعلم » —

ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقدير الإمكان : وغفلتهم عنه ، لكنا نقول :

لا يرتفع الإمكان . بل الممكنات فى أنفسها .

ولكن العقول غفلت عنها ، أو عدمت العقول والعقلاء ، فيبقى الإمكان لا محالة .

• • •

وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها :

فإن الامتناع أيضاً وصف إضافى يستدعى موجوداً يضاف إليه .

ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين .

فإذا كان المحل أبيض : كان ممتنعاً — وفى نسخة بزيادة « لا ممكناً » — عليه أن يسوَدَّ . مع وجود البياض .

فلا بد من موضوع يشار إليه موصوف بصفة .

فعند ذلك يقال : ضده ممتنع عليه .

فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه .

وأما الوجوب فلا يخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب .

* * *

وأما الثانى : وهو كون السواد فى نفسه ممكناً ، فغلط .

فإنه إن أخذ مجرداً ، دون محل يحله — وفى نسخة « محله » — كان ممتنعاً لا ممكناً

وإنما يصير ممكناً ، إذا قدِّر هيأة فى جسم ؛ فإن الجسم مهيأ لتبدل هيأة .

والتبدل ممكن على الجسم .

وإلا فليس للسواد نفس مجردة ، حتى يوصف بإمكان — وفى نسخة «بالإمكان» —

* * *

وأما الثالث : وهو النفس ، فهى قديمة عند فريق ، ولكن ممكن — وفى نسخة « ويمكن » — لها التعلق بالأبدان ، فلا يلزم على هذا .

ومن سلم حدوثه ، فقد اعتقد فريق منهم أنه منطبع فى المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام (جالينوس) فى بعض المواضع .

فتكون فى مادة ، وإمكانها مضاف إلى مادتها .

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة ، وليست منطبقة ، فمعناه أن المادة ممكن — و نسخة « يمكن » — لها أن يدبرها نفس ناطقة .

فيكون الإمكان السابق على الحدوث ، مضافاً إلى المادة ؛ فإنها وإن لم تنطبع فيها ، فلها علاقة معها ؛ إذ هى المدبرة والمستعملة لها

فيكون الإمكان راجعاً إليها — وفى نسخة « وصفاً لها » — بهذا — وفى نسخة « بهذه — الطريق .

* * *

[٤٣] — قلت ما أورده فى هذا الفصل ، هو كلام صحيح — وفى نسخة « غير صحيح » — وأنت تتبين ذلك من تفهم — وفى نسخة « تفهيم » — طبيعة الممكن .

* * *

[٤٤] — ثم قال أبو حامد معانداً — وفى نسخة « معاندة » — للحكماء .

والجواب : أن رد :

الإمكان . والوجوب . والإمتناع .

إلى قضايا عقلية . صحيح .

وما ذكروه — وفى نسخة « ذكروا » وفى أخرى « ذُكر » — — من أن — وفى نسخة « من » وفى أخرى « بأن » — معنى قضايا — وفى نسخة « قضاء » — العقل ، علمه — وفى نسخة « علم » —

والعلم يستدعى معلوماً .

فيقال لهم — وفى نسخة « فنقول له : معلوم » — : كما أن اللونية . والحيوانية ، وسائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندهم .

وهى علوم لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يقال : لا معلوم لها . ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان ، لا فى الأعيان . وإنما الموجود — وفى نسخة «الوجود» — فى الأعيان ، جزئيات شخصية : وهى محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع — وفى نسخة « يتنوع » — العقل — وفى نسخة بدون كلمة « العقل » — منها — وفى نسخة « العقل إلى » — قضية مجردة عن المادة عقلية .

فإذن اللونية قضية مفردة فى العقل .

سوى السوادية ، والبياضية .

ولا يتصور فى الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان .

وثبت — وفى نسخة « ويثبت » — فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل .

ويقال :

هى صورة وجودها فى الأذهان لا — وفى نسخة « ولا » — فى الأعيان .

فإن لم يمتنع هذا ، لم يمتنع ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — ذكرناه .

* * *

[٤٤] — قلت: هذا كلام سفسطائى ؛ لأن الإمكان هو كلى ، له — وفى نسخة « كلى لا » — جزئيات — وفى نسخة « جزئياته » — موجودة خارج الذهن — وفى نسخة « النفس » — كسائر الكليات .

وليس العلم علماً للمعنى الكلى . ولكنه علم للجزئيات بنحو كلى : يفعله الذهن — وفى نسخة « للذهن » — فى الجزئيات — وفى نسخة « فى الكليات» — عندما يجرد منها — وفى نسخة « فيها » — الطبيعة الواحدة — وفى نسخة « الوحدة » — المشتركة التى انقسمت فى المواد .

فالكلى ليست طبيعته طبيعة الأشياء التى هو لها كلى .

وهو فى هذا القول غالط[1] . فأخذ أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — طبيعة الإمكان ، هى طبيعة الكلى ، دون أن يكون — وفى نسخة « الأشياء تكون » — هنالك جزئيات يستند — وفى نسخة « ليستند » — إليها هذا الكلى .

أعنى الإمكان الكلى .

والكلى — وفى نسخة « فالكلى » وفى أخرى « فالكل » — ليس بمعلوم ؛ بل به تعلم الأشياء .

وهو شىء موجود فى طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة .

ولولا ذلك ، لكان إدراكه للجزئيات ، من جهة ما هى كليات ، إدراكاً كاذباً .

وإنما كان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — يكون ذلك كذلك ، لوكانت الطبيعة المعلومة جزئية — وفى نسخة « جزئيات » — بالذات لا بالعرض .

---

(١) ابن رشد يغلط الغزالى .

والأمر بالعكس .

أعنى أنها جزئية — وفى نسخة « جزئيات » — بالعرض ، كلية — وفى نسخة « كليات » — بالذات ؛ ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هى كلية — وفى نسخة « كليات » — غلط فيها ، وحكم عليها بأحكام كاذبة .

فإذا جرد تلك الطبائع التى فى الجزئيات من المواد ، وصيرها كلية ، أمكن أن يحكم عليها حكماً صادقاً ، وإلا اختلطت — وفى نسخة « اختلف » — عليه الطبائع .

والممكن هو واحد من هذه الطبائع — وفى نسخة بدون عبارة « والممكن هو واحد من هذه الطبائع » — .

* * *

وأيضاً فإن قول الفلاسفة : الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان ؛ إنما يريدون أنها موجودة بالفعل ، فى الأذهان ، لا فى الأعيان .

وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلا فى الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة ، غير موجودة بالفعل .

ولو كانت غير موجودة أصلا ، لكانت كاذبة .

وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة .

وكان الممكن خارج النفس بالقوة .

فإذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن .

ومنها رام أن يغلط[1] ؛ لأنه شبه الإمكان بالكليات ؛ لكونهما يجتمعان فى الوجود الذى بالقوة .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بالغلط .

ثم وضع أن الفلاسفة يقولون :

إنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلا .

فأنتج :

أن الإمكان ليس له وجود خارج النفس .

فما أقبح[1] هذه المغالطة ، وأخبثها ؟ ؟ ! .

* * *

[٤٥] — قال أبو حامد :

وأما — وفى نسخة بدون عبارة « وأما » — قولهم : لو قدر عدم العقلاء ، أو غفلتهم ، ما كان الإمكان ينعدم .

فنقول — وفى نسخة « فإنما نقول » — : ولو — وفى نسخة « لو » — قدر عدمهم ، هل كانت القضايا الكلية — وفى نسخة « كلية » — وهى الأجناس والأنواع ، تنعدم ؟

فإذا قالوا : نعم ؛ إذ لا معنى لها إلا قضية فى العقول ؛

فكذلك قولنا ، فى الإمكان . ولا فرق بين البابين .

وإن زعموا : أنها تكون باقية فى علم الله تعالى ، فكذا القول فى الإمكان

فالإلزام واقع .

والمقصود إظهار تناقض كلامهم .

[٤٥] — قلت : الذى يظهر من هذا القول سخافته[2] ، وتناقضه .

وذلك — وفى نسخة بزيادة « أن قالوا : » — إن أقنع ما أمكن — وفى نسخة بدون كلمة «أمكن» — فيه ابتناء — وفى نسخة «ابتناؤه» — على مقدمتين .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بالمغالطة .

(٢) ابن رشد يتهم الغزالى بسخف القول .

إحداهما — : وفى نسخة بدون عبارة « إن أقنع . . . إحداهما » — أنه بين — وفى نسخة « قيل » — أن الإمكان :

منه جزئى — وفى نسخة « جزئيات » — خارج النفس .

وكلى ، وهو معقول تلك الجزئيات .

فهو قول غير صحيح[1] .

وإن — وفى نسخة « وإذ » — قالوا : إن طبيعة الجزئيات خارج النفس — وفى نسخة « خارج النفوس » — من الممكنات ، هى طبيعة الكلى الذى فى الذهن ؛ فليس له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — :

لا طبيعة — وفى نسخة « للطبيعة » — الجزئى .

ولا الكلى .

أو تكون — وفى نسخة « حتى تكون » وفى أخرى « فتكون » — طبيعة الجزئى ، هى طبيعة الكلى .

وهذا كله سخافات .

وكيفما كان ؛ فإن الكلى له وجود ما ، خارج النفس .

* * *

[٤٦] — قال أبو حامد :

وأما العذر — وفى نسخة «العدم» — عن — وفى نسخة بدون عبارة « العذر عن » — عن الامتناع ؛ فإنه يضاف — وفى نسخة « مضاف » — إلى المادة الموصوفة بالشىء ؛ إذ يمتنع عليه ضده .

فليس كل محال كذلك .

---

(١) ابن رشد يتّهم الغزالى بعدم صحة القول .

فإن وجود شريك لله تعالى محال ، وليس ثم مادة يضاف إليها الامتناع .

فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك ، انفراد — وفى نسخة « أن انفراد » — الله تعالى بذاته ، وتوحده — وفى نسخة « ووجوده » — واجب .

والانفراد مضاف إليه .

فنقول — وفى نسخة « لهم » — : ليس بواجب ؛ فإن العالم موجود معه — وفى نسخة « منه » — فليس منفرداً .

فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب .

ونقيض الواجب ممتنع .

وهو إضافة إليه .

قلنا : معنى — وفى نسخة « نعنى » — انفراد الله تعالى عنها — وفى نسخة « عنه » وفى أخرى « عن العالم » — ليس كانفراده عن النظير .

فإن انفراده عن النظير واجب .

وانفراده عن المخلوقات الممكنة — وفى نسخة بدون كلمة « الممكنة » وفى أخرى « الممكن » — غير واجب .

[٤٦] —قلت : هذا كله كلام ساقط ؛ فإنه لا يشك — وفى نسخة « لاشك » — أن قضايا العقل إنما هى حكم له ، على طبائع الأشياء خارج النفس .

فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ، ولا ممتنع ، لكان قضاء العقل بذلك ، كلا قضاء .

ولم — وفى نسخة « ولو لم » — يكن — وفى نسخة بدون كلمة « يكن » — فرق بين العقل والوهم .

ووجود — وفى نسخة « لما كان وجود » — النظير لله سبحانه

وتعالى ، ممتنع الوجود فى الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « فى الوجود » — .

كما أن — وفى نسخة « أنه » — وجوده — وفى نسخة بدون عبارة « وجوده » — واجب الوجود فى الوجود .

فلا معنى لتكثير الكلام فى هذه المسألة — وفى نسخة بدون عبارة « فى هذه المسألة » — .

* * *

[٤٧] — قال أبو حامد :

ثم — وفى نسخة « ثم أن » — العذر — وفى نسخة « العدم » — باطل بالنفوس الحادثة ؛ فإن لها :

ذواتاً مفردة .

وإمكاناً سابقاً على الحدوث ، وليس ثم ما يضاف إليه .

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تدبرها النفوس — وفى نسخة « النفس » —

فهذه إضافة — وفى نسخة « إضافات » — بعيدة .

فإن اكتفيتم بهذا ، فلا يبعد أن يقال :

معنى إمكان الحادث — وفى نسخة « الحوادث » — أن القادر عليها يمكن فى حقه أن يحدثها .

فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه .

كما أنه إضافة — وفى نسخة « بإضافة النفس » بدل « كما ... إلخ » — إلى البدن المنفعل ، مع أنه لا ينطبع فيه .

ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المنفعل ، إذا لم يكن انطباع فى الموضعين — وفى نسخة « فى الموضوعين » —

* * *

[٤٧] – قلت : يريد أنه – وفى نسخة « أنهم » – يلزمهم إن وضعوا أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – الإمكان بحدوث النفس غير منطبع فى المادة ، أن يكون الإمكان الذى فى القابل . كالإمكان الذى فى الفاعل ؛ لأن يصدر عنه الفعل ، فيستوى – وفى نسخة « فيستوفى » – الإمكان . وذلك شىء شنيع .

وذلك أن على هذا الوضع تأتى النفس – وفى نسخة «النفوس»– كأنها تدبر – وفى نسخة « تريد » – البدن من خارج ، كما يدبر – وفى نسخة « يريد » – الصانع المصنوع .

فلا تكون النفس هيأة فى البدن ، كما لا يكون الصانع هيأة فى المصنوع .

والجواب: أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله . مثل الملاح فى السفينة . والصانع مع الآلة التى يفعل بها ؛ فإن كان البدن كالآلة للنفس ، فهى هيأة مفارقة .

وليس الإمكان الذى فى الآلة . كالإمكان الذى فى الفاعل . بل توجد الآلة فى الحالتين – وفى نسخة « بالحالتين » – جميعاً .

أعنى الإمكان الذى فى المنفعل . والإمكان الذى فى الفاعل .

ولذلك كانت الآلات محركة . ومتحركة – وفى نسخة « محركة متحركة » – .

فمن جهة أنها محركة . يوجد فيها الإمكان الذى فى الفاعل – وفى نسخة بدون عبارة « ولذلك كانت . . . الذى فى الفاعل » – .

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل .

فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع — وفى نسخة « أن يوجد» — الإمكان الذى فى القابل — وفى نسخة بدون عبارة « فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل » — هو بعينه الإمكان الذى فى الفاعل .

وأيضاً الإمكان الذى فى الفاعل عند الفلاسفة ، ليس حكماً عقلياً فقط ، بل حكم على شىء خارج النفس .

فلا منفعة للمعاندة — وفى نسخة « للمعاند » ؛ بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر .

* * *

[٤٨] — ولما شعر أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « أبو حامد » — أن هذه الأقاويل كلها — إنما تفيد شكوكاً وحيرة ، عند من لا يقدر على حلها ، وهو من فعل الشرار السفسطائيين ، قال :

فإن قيل: فقد عولتم فى جميع الاعتراضات على مقابلة الإشكالات بالإشكالات ولم — وفى نسخة « فلم » — يخل ما أوردتموه — وفى نسخة « ما أوردوه » — من الإشكال — وفى نسخة « الإشكالات » —

قلنا : المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة . وينحل — وفى نسخة «ويخل»— وجه — وفى نسخة « وجوه » — الإشكال فى تقدير المعارضة والمطالبة .

ونحن لم نلتزم — وفى نسخة « نلزم » — فى هذا الكتاب إلا تكدير — وفى نسخة « تقدير » — مذهبهم ، والتغيير — وفى نسخة « والتغير » وفى أخرى « والتقدير » — فى وجوه أدلتهم بما يبين تهافتهم .

ولم نتطرق للذب — وفى نسخة « الذب » — عن مذهب معين ؛ فلذلك لانخرج — وفى نسخة « فلم نخرج لذلك » — عن مقصود — وفى نسخة « مقصد » — الكتاب ، ولا نستقصى القول فى الأدلة الدالة على الحدوث — وفى نسخة « الحدث »— إذ غرضنا إبطال دعواهم معرفة القدم — وفى نسخة « تعريف الواجب » وفى أخرى « المعرفة الواجبة » —

وأما إثبات المذهب — وفى نسخة « مذهب » — الحق ، فسنضع — وفى نسخة « فسنصنف » — فيه كتاباً ، بعد الفراغ من هذا — وفى نسخة بزيادة « إن ساعد التوفيق » — إن شاء الله تعالى .

ونسميه [قواعد العقائد] ونعتنى فيه بالإثبات ، كما اعتنينا فى هذا الكتاب ، بالهدم — وفى نسخة بزيادة « والله أعلم » —

[٤٨] — قلت : أما مقابلة — وفى نسخة « مقابلات» — الإشكالات بالإشكالات ، فليس تقتضى هدماً ، وإنما تقتضى حيرة وشكوكاً ، عند من عارض إشكالا بإشكال — وفى نسخة « بالإشكال » ولم يبن — وفى نسخة « يتحقق » — عنده أحد الإشكالين وبطلان — وفى نسخة « ببطلان » — الإشكال الذى يقابله .

وأكثر الأقاويل التى — وفى نسخة « الذى» عاندهم بها هذا الرجل ، هى شكوك تعرض عند ضرب أقاويلهم بعضها ببعض ، وتشبيه المختلفات منها بعضها — وفى نسخة بدون عبارة « بعضها » — ببعض .

وتلك — وفى نسخة « وذلك » — معاندة غير تامة .

* * *

والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه ، لا بحسب قول القائل به .

مثل إنزاله — وفى نسخة « أقواله » وفى أخرى « قوله » — أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى ، مثل دعواهم ذلك فى الكلى ؛ فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون — وفى نسخة « تكون » — الإمكان قضية مستندة إلى الوجود .

وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين :

إما إبطال كون الكلى فى الذهن فقط .

وإما كون الإمكان فى الذهن فقط .

وقد كان — وفى نسخة « وكان » — واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير — وفى نسخة « بتقدير » — الحق ، قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين ، وتشككهم .

لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب .

أو يموت هو قبل وضعه .

وهذا الكتاب لم يصل إلينا بعد[1] .

ولعله لم يؤلفه .

وقوله :

إنه ليس يقصد فى هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص ، إنما قاله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية .

والظاهر من الكتب المنسوبة إليه أنه راجع فى العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها — وفى نسخة « أثبتها » — فى ذلك ؛ وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى بـ (مشكاة الأنوار) .

* * *

(١) هذا الكتاب موجود واسمه (قواعد العقائد) وهو باب من أبواب كتاب (الإحياء) التى طبقت شهرته الآفاق .

المسألة الثانية

فى إبطال قولهم *

فى أبدية العالم ، والزمان ، والحركة

[٤٩] — قال أبو حامد :

لتعلم — وفى نسخة « ليتعلم » — أن هذه المسألة فرع الأولى : فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده ، فهو أبدى لانهاية لآخره ، ولا يتصور فناؤه وفساده — وفى نسخة « ولا فساده » — بل لم يزل كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » — ولا يزال أيضاً كذلك .

وأدلتهم الأربعة التى ذكرناها فى الأزلية ، جارية فى الأبدية .

والاعتراض كالاعتراض من غير فرق .

فإنهم يقولون : إن العالم معلول ، وعلته — وفى نسخة « علته » — أزلية أبدية ، فكذلك — وفى نسخة « فكان » — المعلول مع العلة .

ويقولون — وفى نسخة « ونقول » — إذا لم تتغير العلة ، لم يتغير المعلول .

وعليه — وفى نسخة « وعلته » — بنوا منع — وفى نسخة « بنوا معنى » — الحدوث .

وهو بعينه جار فى الانقطاع .

وهذا مسلكهم الأول .

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عدم . فيكون عدمه بعد وجوده ، فيكون له بعد ، ففيه إثبات الزمان .

---

* وفى نسخة (مذهبهم) .

ومساكهم الثالث : أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — إمكان الوجود لا ينقطع . فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان .

إلا أن هذا الدليل لا يقوى ؛ فإنا نحيل أن يكون أزلياً . ولا نحيل أن يكون أبدياً . لو أبقاه الله تعالى أبداً .

إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر .

ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول .

ولم يوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر . إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه قال :

كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية لها — وفى نسخة « لا تتناهى » — فكذلك فى المستقبل .

وهو فاسد ؛ لأن كل المستقبل قط : لا يدخل فى الوجود . لا متلاحقاً ، ولا متساوقاً — وفى نسخة « متساوياً » —

والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقاً ، وإن لم يكن متساوقاً — وفى نسخة « متساوياً » —

وإذا تبين أنا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل . بل نجوز إبقاءه . وإفناءه .

فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن . بالشرع [١] . فلا يتعلق النظر فيه بالعقول .

[٤٩] — قلت :

أما قوله : إنما يلزم عن دليلهم الأول من — وفى نسخة « فى » — أزلية العالم ، فيما مضى ، يلزم عنه فيما يستقبل . فصحيح .

---

(١) يرى الغزالى أن هناك مسائل ، مما حكم الفلاسفة فيها عقولهم ، لا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق الشرع .

وكذلك دليلهم الثانى .

وأما قوله — وفى نسخة « قولهم » — : إنه ليس يلزم فى — وفى نسخة « من » — الدليل الثالث فى المستقبل ، مثل ما يلزم فى الماضى على رأيهم ؛ فإنا نحيل أن يكون العالم أزليًّا فيما مضى ، ولسنا نحيل أن يكون أبديًّا — وفى نسخة «أزليًّا» — فيما يستقبل ، إلا أبو الهذيل العلاف ؛ فإنه يرى أن كون العالم أزليًّا من الطرفين ، محال .

فليس كما قال ؛ لأنه إذا سلم لهم .

أن العالم لم يزل إمكانه .

وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه ، يقدر بها — وفى نسخة « بهذه » — ذلك الإمكان ، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك — وفى نسخة « ذلك » — الحال .

وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول .

صح لهم أن الزمان ليس له أول ؛ إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان .

وتسمية من سماه دهراً لا معنى لها — وفى نسخة « له » .

وإذا — وفى نسخة « وإذ » — كان الزمان مقارناً — وفى نسخة « مفارقاً » — للإمكان .

والإمكان مقارناً — وفى نسخة « مفارقاً » — للوجود المتحرك .

فالوجود المتحرك لا أول له .

* * *

وأما قولهم : إن كل ما وجد فى الماضى . فله أول .

فقضية باطلة — وفى نسخة « يقضيه باطلية » — لأن الأول يوجد فى الماضى أزليًا . كما يوجد فى المستقبل .

وأما تفريقهم فى ذلك بين الأول وفعله . فدعوى تحتا ج إلى برهان ؛ لكون — وفى نسخة « لكن » — وجود ما وقع فى الماضى مما — وفى نسخة « فيما » — ليس بأزلى . غير وجود ما وقع فى الماضى من الأزلى ؛ وذلك أن ما يقع فى الماضى من غير الأزلى هو متناه من الطرفين ؛ أعنى أن له ابتداء وانقضاء .

وأما ما وقع فى الماضى من الأزلى . فليس له ابتداء — وفى نسخة بدون عبارة « وانقضاء . . . له ابتداء » — ولا انقضاء .

ولذلك لما — وفى نسخة بدون كلمة « لما » — كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء ؛ فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء ؛ لأنهم لا يضعون وجودها فى الماضى . وجود الكائن الفاسد ؛

ومن سلم ذلك منهم — وفى نسخة « منهم ذلك » — فقد تناقض ؛ ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :

إن كل ما له ابتداء . فله انقضاء .

وأما أن يكون شىء له ابتداء ، وليس له انقضاء ، فلا يصح ؛ إلا لو انقلب الممكن أزليًا ؛ لأن كل ماله ابتداء فهو ممكن .

وأما أن يكون شىء — وفى نسخة بزيادة « له ابتداء ؛ وليس له انقضاء » — ممكن — وفى نسخة « ممكن » — أن يقبل الفساد ؛

ويقبل الأزلية ، فشيء غير معروف ، وهو مما يجب أن يفحص عنه . وقد فحص عنه الأوائل :

فأبو الهذيل – وفى نسخة «وأبو الهذيل» – موافق للفلاسفة – وفى نسخة «الفلاسفة» – فى أن كل محدث فاسد . وأشد التزاماً لأصل القول – وفى نسخة «لأصل الفساد» – با لحدوث .

وأما من فرق بين الماضى والمستقبل . بأن ما كان فى الماضى ، قد دخل – وفى نسخة «يدخل» – كله فى الوجود . وما فى المستقبل فلا يدخل كله فى الوجود ، وإنما يدخل منه – وفى نسخة «فيه» – شىء فشىء – وفى نسخة شىء شىء » وفى أخرى «شيئاً شيئاً» وفى رابعة «شيئاً فشيئاً» وفى خامسة «شيئاً» – فكلام مموه .

وذلك أن ما – وفى نسخة «ما دخل» وفى أخرى «ما كان» – فى الماضى بالحقيقة ، فقد دخل فى الزمان ، وما دخل فى الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه ، وله كل . وهو – وفى نسخة – «ما هو» – متناه ضرورة .

وأما ما لم يدخل فى الماضى . كدخول الحادث . فلم يدخل فى الماضى إلا باشتراك الاسم – وفى نسخة بدون كلمة «الاسم» – بل هو مع الماضى ممتد إلى غير نهاية – وفى نسخة «النهاية» – وليس له كل . وإنما الكل لأجزائه – وفى نسخة «وأما الكل لأجزائه» وفى أخرى «وما لا كل له ، فلا جزء له» – .

وذلك أن الزمان إن لم – وفى نسخة «الزمان لم» – يوجد له مبدأ أول حادث فى الماضى ؛ لأن كل مبدئ حادث – وفى نسخة «هو حادث» – هو حاضر .

وكل – وفى نسخة «فكل» حاضر قبله ماض .

فما — وفى نسخة « فلا » — يوجد مساوقاً للزمان . والزمان مساوقاً — وفى نسخة «مساوق » — له — وفى نسخة « للزمان » — فقد يلزم أن يكون غير متناه ، وألا — وفى نسخة بدون عبارة « وألا » — يدخل منه فى الوجود الماضى إلا أجزاؤه التى يحصرها الزمان من طرفيه .

كما لا يدخل فى الوجود المتحرك من الزمان — وفى نسخة بدون عبارة « من الزمان » — فى الحقيقة — وفى نسخة بدون عبارة « فى الحقيقة » — إلا الآن .

ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذى يتحرك عليه فى الآن ، الذى هو سيال .

فإنه كما أن الوجود الذى لم يزل فيما مضى ، لسنا نقول : إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن فى الوجود ؛ لأنه لو كان ذلك — وفى نسخة بزيادة « كذلك » — لكان وجوده له مبدأ ، ولكان الزمان يحصره — وفى نسخة « يحضره » — من طرفيه .

كذلك نقول فيما كان مع الزمان ، لا فيه . فالدورات الماضية إنما دخل منها فى الوجود الوهمى ما حصره منها الزمان .

وأما التى هى مع الزمان فلم تدخل بعد فى الوجود الماضى — وفى نسخة بدون كلمة « الماضى » — كما لم يدخل فى الوجود الماضى — وفى نسخة بدون عبارة «كما لم يدخل فى الوجود الماضى» — ما لم يزل موجوداً ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان لا يحصره الزمان — وفى نسخة بدون كلمة « الزمان » — .

وإذا تصور موجود أزلى ، أفعاله غير متأخرة عنه ، على ما هو شأن كل موجود تم — وفى نسخة « ثم » — وجوده ، أن يكون بهذه الصفة .

فإنه إن كان أزليًّا ، ولم — وفى نسخة « لم » — يدخل فى الزمان الماضى ؛ فإنه يلزم ضرورة أن لا تدخل أفعاله فى الزمان الماضى ؛ لأنها — وفى نسخة بدون عبارة « يلزم ضرورة . . . لأنها » — لو دخلت لكانت متناهية ، فكان — وفى نسخة « وكان » — ذلك الموجود — وفى نسخة « الوجود » وفى أخرى « الزمان » — الأزلى — وفى نسخة بدون كلمة « الأزلى » — لم يزل عادماً الفعل — وفى نسخة « للفعل » — .

وما لم يزل عادماً الفعل — وفى نسخة « الفعل » وفى أخرى « بالفعل » — فهو ضرورة ممتنع .

والأليق بالموجود — وفى نسخة « بالوجود » — الذى لا يدخل وجوده فى الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك ؛ لأنه لا فرق : بين وجود الموجود . وأفعاله .

فإن كانت حركات الأجرام السماوية ، وما يلزم عنها ، أفعالا لموجود أزلى ، غير داخل وجوده فى الزمان الماضى ، فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة فى الزمان الماضى .

فليس كل ما نقول فيه — وفى نسخة « به » — إنه لم يزل — وفى نسخة « يدخل » — يجوز أن يقال : — وفى نسخة « يقول » — فيه ، قد دخل فى الزمان الماضى ، ولا أنه قد انقضى ؛ لأن ما — وفى نسخة « لأن كل ما » — له نهاية ، فله مبدأ .

وأيضاً فإن قولنا فيه : [لم يزل] نفى لدخوله فى الزمان الماضى .

[1] ولأن يكون له — وفى نسخة « كان له » وفى أخرى « ما يكون له » — مبدأ ، والذى — وفى نسخة « الذى » — يضع أنه قد دخل فى الزمان الماضى — وفى نسخة بدون كلمة « الماضى » — يضع له مبدأ

---

(١) أى ونفى لأن يكون له مبدأ .

فهو يصادر — وفى نسخة « مصادر » — على المطلوب .

فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلى فقد دخل فى الوجود ، إلا لو دخل الموجود الأزلى فى الوجود ، بدخوله فى الزمان الماضى .

فإذن قولنا — وفى نسخة « قلنا » — كل ما مضى فقد دخل فى الوجود — وفى نسخة « فى وجوده » — يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن كل ما دخل فى الزمان الماضى ، فقد دخل فى الوجود ، وهو صحيح .

وأما ما مضى مقارناً — وفى نسخة « مفارقاً » — للوجود الذى — وفى نسخة «للوجود الأزلى الذى» — لم يزل ، أى لا ينفك عنه ، فليس يصح أن نقول : قد دخل فى الوجود .

لأن قولنا فيه [قد دخل] ضد لقولنا : إنه مقارن — وفى نسخة « مفارق » — للوجود ، — وفى نسخة « للموجود » — الأزلى .

ولا فرق فى هذا بين الفعل والوجود .

أعنى متى سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى ، فقد ينبغى أن يسلم أن ههنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى .

وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد ، قد دخلت فى الوجود .

كما ليس يلزم فى استمرار ذاته ، فيما مضى ، أن يكون قد دخل فى الوجود .

وهذا كله بين كما ترى .

وبهذا — وفى نسخة « وهذا » وفى أخرى « بهذا » — الموجود

– وفى نسخة « الوجود » – الأول . يمكن أن توجد أفعال لم تزل ، ولا تزال .

ولو امتنع ذلك فى الفعل ، لامتنع فى الوجود – وفى نسخة « الموجود » – إذ كل موجود ففعله – وفى نسخة « بفعله » – مقارن له فى الوجود .

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليًّا ، ووجوده أزليًّا ، وذلك غاية الخطأ .

لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم ، كما أطلقه الشرع [1] أخص به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – من إطلاق الأشعرية ؛ لأن الفعل بما هو فعل ، فهو محدث وإنما يتصور القدم – وفى نسخة « العدم » – فيه لأن هذا الإحداث ، والفعل المحدث ، ليس له أول ولا آخر .

قلت : ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى – وفى نسخة بدون عبارة « أن يسمى » – العالم قديماً .

والله تعالى قديم .

وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له .

وقد رأيت بعض علماء الإسلام ، قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – مال إلى هذا الرأى .

* * *

(١) يرى ابن رشد أن الشرع أطلق لفظ الحدوث على العالم ، ولكن بمعنى غير المعنى الذى يريده الأشعرية .

[٥٠] — قال أبو حامد :

وأما — وفى نسخة « أما » وفى أخرى بحذفها — مسلكهم ، الرابع : فهو محال — وفى نسخة « جار » — لأنهم يقولون :

إذا عدم العالم بقى إمكان وجوده ؛ إذ الممكن لا ينقلب مستحيلا . وهو وصف إضافى . فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة .

وكل منعدم فيفتقر — وفى نسخة « فيفسد » — إلى مادة ينعدم عنها — وفى نسخة « عنه » —

فالمواد[1] والأصول لا تنعدم . وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها .

* * *

[٥٠] — قلت : أما إذا وضع تعاقب الصور دوراً . على موضوع واحد .

ووضع أن الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل . فليس يلزم عن وضع ذلك محال .

وأما إن وضع هذا التعاقب على مواد لا نهاية لها ؛ أو صور لا نهاية لها فى النوع . فهو محال .

وكذلك إن وضع ذلك من غير فاعل أزلى .

أو من فاعل غير أزلى .

لأنه إن كانت هنالك — وفى نسخة « هناك » — مواد لا نهاية لها ، وجد ما لا نهاية له بالفعل ، وذلك مستحيل .

وأبعد من ذلك أن يكون هذا — وفى نسخة « ذلك » — التعاقب عن فاعلات محدثة ؛ ولذلك لا يصح على هذه الجهة ؛ أن إنساناً .

---

(١) هل يقول ابن رشد : إن المادة لا يمكن أن تنعدم ، أى يستحيل أن تنعدم ؟ فا معنى إمكانها إذن ؟

يكون — وفى نسخة « أن إنساناً يتكون » وفى أخرى « أن يكون إنسان » — ولا بد عن — وفى نسخة « من » — إنسان ، إن لم يوضع ذلك متعاقباً على مادة واحدة ، حتى يكون فساد — وفى نسخة بدون كلمة « فساد » — بعض الناس المتقدمين مادة للمتأخرين .

ووجود بعض المتقدمين أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — يجرى مجرى الفاعل والآلة للمتأخرين .

وذلك كله بالعرض ؛ لأن كون هؤلاء كالآلة للفاعل الذى لم يزل ، يكون — وفى نسخة « يكن » وفى أخرى « لم يكن » — إنساناً — وفى نسخة «إنسان» وفى أخرى «الإنسان» — بوساطة — وفى نسخة « بواسطة » — إنسان ، ومن مادة إنسان .

* * *

وهذا كله إذا لم يفصل هذا التفصيل ، لم ينفك الناظر فى هذه الأشياء من شكوك لا مخلص له منها .

فلعل الله أن يجعلك وإيانا ممن بلغ درجة العلماء الذين — وفى نسخة « الذى » — بلغوا منتهى الحقيقة ، فى الجائز من أفعاله ، والواجب الذى — وفى نسخة « التى » — لا يتناهى .

وكل ما قلته من هذا كله ، فليس يبين ههنا ، ويجب — وفى نسخة « فيجب » — أن يفحص عنه بعناية .

على الشروط التى بينها القدماء ، واشترطوها فى الفحص .

ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين فى كل شىء ، يفحص عنه ، إن كان يجب أن يكون من أهل الحق .

* * *

[٥١] — قال أبو حامد :

والجواب عن الكل ما سبق .

وإنما أفردنا هذه المسألة ؛ لأن لهم فيها دليلين آخرين :

الأول — وفى نسخة « والأول » وفى أخرى « فالأول » — : ما تمسك به جالينوس إذ — وفى نسخة « من أنه » — قال :

لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام ، لظهر فيها — وفى نسخة « منها » — ذبول فى مدة مديدة .

والأرصاد الدالة على مقدارها ، منذ آلاف السنين — وفى نسخة « سنين » وفى أخرى « من السنين » — لا تدل إلا على هذا المقدار .

فلما لم تذبل فى هذه الآماد — وفى نسخة « الأزمان » — الطويلة ، دل أنها لا تفسد

الاعتراض : عليه من وجوه :

الأول : — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — أن شكل هذا الدليل أن يقال : — وفى نسخة بدون عبارة « أن يقال » — :

إن كانت الشمس تفسد فلا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يلحقها ذبول .

لكن التالى محال .

فالمقدم محال .

وهو قياس يسمى عندهم — وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » — [الشرطى المتصل] .

وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ، مالم يضف إليه شرط آخر ، وهو قوله — وفى نسخة « وهو أن يقول » —

: إن كانت — وفى نسخة « كان » — تفسد — وفى نسخة بزيادة « فساداً ذبولياً » — فلا بد أن — وفى نسخة « وأن » — تذبل — وفى نسخة بزيادة « فى طول المدة » —

فهذا التالى لا يلزم هذا المقدم إلا بزيادة شرط ، وهو ان يقال : — وفى نسخة « نقول » —

إن كان تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد وأن تذبل فى طول المدة :

أو يبين أنه لا فساد — وفى نسخة « لا فساد له » — إلا بطريق الذبول ، حتى يلزم التالى للمقدم .

* * *

ولا نسلم — وفى نسخة « يتسلم منه » — أنه لا يفسد الشىء إلا بالذبول .

بل الذبول أحد وجوه الفساد .

ولا يبعد أن يفسد الشىء بغتة وهو على حال — وفى نسخة « حالة » — كماله .

[٥١] — قلت: الذى عاند به هذا القول فى هذا الوجه ، هو أن اللزوم بين المقدم والتالى غير صحيح .

وذلك أن الفاسد ليس يلزم أن يذبل — وفى نسخة « يدخل » — إذ — وفى نسخة « إذا » — كان الفساد قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يقع للشىء قبل الذبول .

واللزوم صحيح ؛ إذا وضع الفساد — وفى نسخة « الفاسد » — على المجرى الطبيعى ؛ ولم يوضع قسراً .

وسلم أيضاً أن الجرم السماوى حيوان[١] .

وذلك أن — وفى نسخة «وأن» — كل حيوان يفسد على المجرى الطبيعى ، فهو يذبل قبل — وفى نسخة بدون كلمة « قبل » — أن يفسد ؛ ضرورة .

* * *

---

(١) الشمس حيوان فى نظر ابن رشد

لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم – وفى نسخة « الخصم » – فى السماء بغير – وفى نسخة « بعلة » – برهان، فلذلك كان قول جالينوس إقناعياً – وفى نسخة « إقناعاً » – .

* * *

والأوثق من هذا القول أن السماء[1] لو كانت تفسد لفسدت :

إما إلى الاسطقسات التى تركبت منها .

وإما إلى صورة أخرى . بأن تخلع صورتها . وتقبل صورة أخرى . كما يعرض لصور البسائط . بأن يتكون بعضها من بعض . أعنى الإسطقسات الأربعة .

ولو فسدت إلى الإسطقسات لكانت جزءاً من عالم آخر؛ لأنه لا يصح أن تكون من الإسطقسات المحصورة – وفى نسخة « المخصوصة » – فيها ؛ لأن هذه الإسطقسات هى جزء لا مقدار له بالإضافة إليها . بل نسبته منها نسبة النقطة من الدائرة .

ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى ، لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ، ليس هو:

لا سماء . ولا أرضاً ، ولا ماء . ولا هواء . ولا ناراً .

وذلك كله مستحيل[2].

* * *

(١) ابن رشد يسمى الشمس سماء .

(٢) لماذا كان ذلك مستحيلا ؟

وأما قوله : إنها — وفى نسخة « إنه » — لم تذبل . فهو — وفى نسخة « فهى » — قول مشهور . وهو — وفى نسخة « وهى » — دون الأوائل اليقينية .

وقد قيل : من أى جنس هى . هذه المقدمات ، فى كتاب البرهان ؟

* * *

[٥٢] — قال أبو حامد :

الثانى : أنه لو سلم له هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول . فمن أين عرف أنه ليس يعتريها الذبول ؟

وأما التفاته إلى الأرصاد فمحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب .

والشمس التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — يقال : إنها كالأرض مائة وسبعين مرة . أو ما يقرب منه ، لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكان لا يبين للحس . فلعلها فى الذبول . وإلى — وفى نسخة « إلى » — الآن . قد — وفى نسخة «وقد» — نقص منها مقدار جبال ، أو أكثر — وفى نسخة « وأكثر » — والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ؛ لأن تقديره فى علم المناظر لم يعرف إلا بالتقريب

وهذا كما أن الياقوت والذهب . مركبان من العناصر عندهم . وهى قابلة للفساد . ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة ، لم يكن نقصانها — وفى نسخة « نقصانه » — محسوساً .

فلعل نسبة ما ينقص من الشمس . فى مدة تاريخ الأرصاد . كنسبة ما ينقص من الياقوت فى مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس .

فدل أن دليله فى غاية الفساد .

* * *

وقد أعرضنا عن إيراد أدلة كثيرة من هذا الجنس ، يتركها العقلاء . وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالاً لما تركناه — وفى نسخة « لما تركنا » .

واقتصرنا على الأدلة الأربعة التى تحتاج إلى تكلف فى حل شبهها — وفى نسخة « فى حل شبهتها » وفى أخرى « فى حلها » —

(٥٢) ــ قلت : لو كانت الشمس تذبل ، وكان ما يتحلل منها ــ وفى نسخة بدون عبارة « منها » ــ فى مدة الأرصاد ، غير محسوس ، لعظم جرمها ، لكان ما ــ وفى نسخة « لكان » ــ ما يحدث من ذبولها فيما ههنا من الأجرام ــ وفى نسخة « الأجرام ما » ــ له قدر محسوس .

وذلك أن ذبول كل ذابل إنما يكون بفساد أجزاء منه تتحلل .

ولا بد فى تلك الأجسام المتحللة ــ وفى نسخة « المختلفة » ــ من الذابل ــ وفى نسخة « المتحلل » ــ أن تبقى بأسرها فى العالم ، أو تتحلل ــ وفى نسخة « تنحل » ــ إلى أجزاء أخر .

وأى ــ وفى نسخة «وإلى» ــ ذلك كان ، يوجب فى العالم تغيراً ــ وفى نسخة « تغييراً » ــ بيناً :

إما فى عدد أجزائه .

وإما فى كيفيتها .

ولو تغيرت كميات ــ وفى نسخة « كلمات » وفى أخرى « كليات » وفى رابعة « كما كميات » ــ الأجرام ، لتغيرت أفعالها وانفعالاتها .

ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها ــ وفى نسخة بدون عبارة « ولو تغيرت أفعالها وانفعالاتها » ــ وبخاصة الكواكب ، لتغير ما ــ وفى نسخة « مما » ــ ههنا من العالم .

فتوهم أن الاضمحلال على الأجرام السماوية مخل ــ وفى نسخة « يخل » ــ بالنظام الإلهى الذى ههنا عند الفلاسفة .

وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان[1].

* * *

(١) بعض أقوال الفلاسفة لا يبلغ عند ابن رشد مبلغ البرهان .

[٥٣] – قال أبو حامد[١] :

الدليل[٢] الثانى

لهم فى استحالة عدم العالم أن قالوا :

العالم – وفى نسخة « إن العالم » – لا تنعدم جواهره[٣] – وفى نسخة «جوهره» – لأنه لا يعقل سبب لذلك – وفى نسخة « سبب معدم له » وفى أخرى « سبب مقدم لها » –

وما لم يكن منعدماً ثم انعدم – وفى نسخة « ثم إن عدم » – فلا بد أن – وفى نسخة « وأن » – يكون لسبب – وفى نسخة « بسبب » –

وذلك السبب لا يخلو :

إما أن يكون إرادة – وفى نسخة « بإرادة » – القديم ، وهو محال ؛ لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ، ثم صار مريداً ، فقد تغير ، أو يؤدى – وفى نسخة « ويؤدى » – إلى أن يكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال .

والمراد يتغير من العدم إلى الوجود .

ثم من الوجود إلى العدم .

وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة ، يدل على استحالة العدم .

ونزيد – وفى نسخة « ويزيد » – ههنا إشكالا – وفى نسخة « إشكال » – آخر ، أقوى من هذا – وفى نسخة « ذلك » – وهو أن :

المراد فعل المريد لا محالة .

وكل من لم يكن فاعلا ، ثم صار فاعلا ، فإن لم يتغير هو فى نفسه ، فلا بد أن – وفى نسخة « وأن » – يصير فعله موجوداً ، بعد أن لم يكن موجوداً .

فإنه لو بقى كما كان قبل – وفى نسخة « كان إذ » وفى أخرى « كان إذا » – لم يكن له فعل .

---

(١) وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » .
(٢) وفى نسخة « والدليل » .
(٣) أى لا تفنى .

والآن — وفى نسخة « وإلا » — أيضًا — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — لا فعل له .

فإذن لم يفعل شيئًا .

والعدم ليس بشىء فكيف يكون فعلا — وفى نسخة « فعله » — ؟

وإذا — وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى « إذا » — عدم — وفى نسخة «أعدم» — العالم ، وتجدد له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — فعل لم يكن ، فما ذلك الفعل ؟

أهو وجود العالم ؟ وهو محال ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — انقطع الوجود .

أو فعله عدم العالم ؟ وعدم العالم ليس بشىء حتى يكون فعلاً ؛ فإن أقل درجات الفعل أن يكون موجوداً .

وعدم العالم ليس شيئًا — وفى نسخة بدون عبارة « بشىء حتى ... ليس شيئًا » موجوداً ، حتى يقال : هو الذى فعله الفاعل ، وأوجده الموجد .

ولإشكال هذا ، زعموا افتراق المتكلمين — وفى نسخة « افترق المتكلمون » — فى التقصى عن هذا ، أربع فرق . وكل فرقة اقتحمت محالا .

[٥٣] — قلت : أما ما حكاه عن الفلاسفة أنهم يلزمون خصومهم فى هذا القول ، بجواز عدم العالم ، أن يكون القديم ، وهو المحدث ، يلزم عنه فعل حادث ، وهو الإعدام ، كما ألزموهم فى الحدوث . فقدتم — وفى نسخة « فقديم » — القول فيه ، عند القول فى حدوث — وفى نسخة « حدث» — العالم .

وذلك أن الشكوك الواقعة فى ذلك . فى الإحداث — وفى نسخة « فى ذلك الإحداث » — وفى نسخة بدون « فى الإحداث » — هى بعينها الواقعة فى الإعدام ، فلا معنى لإعادة القول فى ذلك .

* * *

وأما ما يخص هذا الموضع من أن كل من قال بحدوث العالم يلزمه أن يكون فعل الفاعل ، قد تعلق بالعدم ، حتى يكون الفاعل إنما فعل – وفى نسخة « فعله » – عدماً ، فهو أمر قد شنع على جميع الفرق تسليمه ، فلجأوا إلى الأقاويل التى تذكر عنهم بعد .

وهذا أمر يلزم ضرورة من قال : إن الفاعل إنما يتعلق فعله بإيجاد – وفى نسخة « بإعدام » – مطلق . أعنى بإيجاد شىء لم يكن قبل ، لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » وفى أخرى « إلا » – بالقوة ، ولا كان ممكناً ، فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل .

بل اخترعه اختراعاً .

وذلك أن فعل الفاعل – وفى نسخة « الفعل الفاعل » – عند الفلاسفة ، ليس شيئاً[1] غير إخراج ما هو بالقوة * إلى أن – وفى نسخة « إلا أن » – يصيره بالفعل ، فهو يتعلق عندهم بموجود – وفى نسخة « بوجود » – فى الطرفين .

أما فى الإيجاد – وفى نسخة « الاتحاد » – فبنقله من الوجود بالقوة ، إلى الوجود بالفعل ، فيرتفع عدمه .

وأما فى الإعدام ، فبنقله من الوجود بالفعل – وفى نسخة « من الموجود بالفعل » وفى أخرى « الموجود من الفعل » – إلى الوجود – وفى نسخة « الموجود » – بالقوة ، فيعرض أن يحدث عدمه .

* * *

وأما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو ؛ فإنه يلزمه هذا الشك ، أعنى أن يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً : أعنى فى الايجاد والإعدام .

---

(١) هذا يقتضى أن يكون رأى الفلاسفة فى المادة أنها غير قابلة للتأثر بأكثر من ذلك ، فتكون واجبة بذاتها ، أو صادرة بطريق الإيجاب . انظر ص ٢٣٤ .

إلا أنه لما كان فى الإعدام أبين ، لم يقدر المتكلمون أن ينفصلوا عن خصومهم .

وذلك أنه ظاهر أنه يلزم — وفى نسخة « يلزمهم » — قائل هذا القول أن يفعل الفاعل عدماً ؛ وذلك أنه إذا نقل الشىء من الوجود إلى العدم — وفى نسخة بدون كلمة « العدم » — المحض ، فقد فعل عدماً محضاً على القصد الأول ؛ بخلاف ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — إذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة .

وذلك أن حدوث العدم يكون فى هذا النقل ، أمراً تابعاً ، وهذا بعينه يلزمهم فى الإيجاد ، إلا أنه أخفى .

وذلك — وفى نسخة « فى ذلك » — أنه إذا وجد — وفى نسخة « أوجد » — الشىء ، فقد بطل عدمه ضرورة .

وإذا كان — وفى نسخة بدون كلمة «كان» — ذلك كذلك ، فليس الإيجاد شيئاً إلا قلب عدم — وفى نسخة « عدم قلب » — الشىء إلى الوجود .

إلا أنه لما كان غاية هذه الحركة ، هى الإيجاد ، كان لهم أن يقولوا :

إن فعله إنما تعلق — وفى نسخة « يتعلق » — بالإيجاد ، ولم يقدروا أن يقولوه فى الإعدام ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كانت الغاية فى هذه الحركة ، هى العدم ؛ ولذلك ليس لهم أن يقولوا :

إن فعله ليس يتعلق بإبطال — وفى نسخة « بحال » — العدم ، وإنما يتعلق بالإيجاد ، فلزم عند ذلك بطلان العدم .

لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .

وذلك أن الموجود — وفى نسخة « الوجود » — على مذهبهم ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق .

وحال هو فيها موجود — وفى نسخة « موجود فيها » — بالفعل .

فأما إذا كان موجوداً بالفعل . فليس يتعلق به فعل الفاعل .

ولا — وفى نسخة « وأما » — إذا كان عدماً .

فقد بقى أحد أمرين :

إما أن لا — وفى نسخة « إما أن » — يتعلق به فعل الفاعل — وفى نسخة بدون عبارة « ولا إذا كان . . . فعل الفاعل » — .

وإما أن يتعلق بالعدم . فينقلب عينه إلى الوجود .

فمن فهم من الفاعل هذا . فهو ضرورة يجوز .

انقلاب عين العدم وجوداً .

وانقلاب — وفى نسخة « أو انقلاب» — عين الوجود عدماً .

وأن — وفى نسخة « بأن » — يتعلق فعل الفاعل . بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثانى .

وذلك كله مستحيل[1] — وفى نسخة بدون كلمة «مستحيل» — فى غاية الاستحالة . فى سائر المتقابلات . فضلا عن العدم والوجود .

* * *

فهؤلاء القوم إنما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذو البصر الضعيف من ظل الشىء . بدل الشىء . حتى يظن بظل الشىء أنه الشىء .

فهذا كما ترى . أمر لازم لمن — وفى نسخة « لو » — لم — وفى

---

(١) ابن رشد يصرح بأن تصيير الموجود معدوماً ، أو المعدوم موجوداً ، مستحيل . انظر ص ٢٣٢ ، ص ٢٤٨ .

نسخة بدون كلمة « لو » — يفهم من الإيجاد . إخراج الشيء من الوجود — وفى نسخة «الموجود » — الذى بالقوة ، إلى الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الذى بالفعل .

وفى الإعدام عكس هذا ، وهو تغيره من الفعل إلى القوة .

ومن هنا يظهر .

أن الإمكان والمادة لازمان لكل حادث .

وأنه إن وجد موجود قائم بذاته ، فليس يمكن عليه العدم ، ولا الحدوث — وفى نسخة « والحدوث » — .

* * *

وأما ما حكاه أبو حامد عن الأشعرية ، من أنهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ، ولا يجوزون عدمه ؛ فمذهب فى غاية الضعف ؛ لأن ما يلزم فى الإعدام ، يلزم فى الإيجاد ، لكنه فى الإعدام أبين ؛ ولذلك ظن أنهما يفترقان فى هذا المعنى .

ثم ذكر جواب الفرق فى هذا الشك المتوجه عليهم فى الإعدام

* * *

[٥٤] — فقال :

أما المعتزلة فإنهم قالوا : فعله الصادر منه — وفى نسخة « عنه » — موجود ، وهو الفناء يخلقه — وفى نسخة « وخلقه » — لا فى محل .

فينعدم كل العالم دفعة واحدة .

وينعدم الفناء المخلوق — وفى نسخة « المطلق » وفى أخرى بدنهما — بنفسه ، حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فيتسلسل — وفى نسخة « تسلسل » — إلى غير نهاية .

ولما ذكر هذا الجواب عنهم فى الشك — وفى نسخة «هذا الشك»— قال :

وهذا — وفى نسخة « وهو » — فاسد من وجوه — وفى نسخة « وجهين » — :

أحدها : أن الفناء ليس موجوداً معقولا — وفى نسخة « معلولا » — حتّى يقدر خلقه .

ثم إن كان موجوداً ، فلِمَ ينعدم بنفسه من غير معدم ، ثم لم يعدم العالم ؟

فإنه إن خلق فى ذات العالم وحل فيه — وفى نسخة « منه » — فهو محال ؛ لأن الحال يلاقى المحلول — وفى نسخة « المحلول فيه » — فيجتمعان ولو فى لحظة .

فإذا جاز اجتماعهما لم يكن ضداً ، فلم يفنه .

وإن خلقه ، لا فى العالم ، ولا فى محل ، فمن أين يضاد وجوده . وجود العالم ؟

* * *

ثم فى هذا المذهب شناعة أخرى ، وهو أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض أجزاء هذا العالم — وفى نسخة « بعض جواهر العالم » — دون بعض — وفى نسخة بدون عبارة « دون بعض » —

بل لا يقدر إلا على إحداث فناء — وفى نسخة « فيما » — يعدم العالم كله .

لأنه — وفى نسخة « لأنها » — إذا لم يكن فى محل ، كان نسبته — وفى نسخة « نسبتها » وفى أخرى « تشبه » — إلى الكل على وتيرة واحدة — وفى نسخة بدون كلمة « واحدة » —

[٥٤] — قلت : هذا القول أسخف من أن يشتغل بالرد عليه ؛ لأن الفناء والعدم اسمان مترادفان. فإن لم يخلق عدماً ، لم يخلق فناء.

ولو قدرنا الفناء موجوداً ، لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضا .

ووجود عرض — وفى نسخة « ووجد عرضاً » وفى أخرى « ووجوده عرضاً » — فى غير محل مستحيل .

وأيضاً فكيف يتصور أن يكون العدم يفعل عدما ؟

وهذا كله شبيه بقول المبرسمين — وفى نسخة « المرسمين » — .

[٥٥] — قال أبو حامد : — وفى نسخة بدون عبارة قال « أبو حامد » — « الفرقة الثانية » — : الكرامية . حيث قالوا : إن فعله الإعدام .

والإعدام عبارة عن موجود — وفى نسخة « وجود » — يحدثه فى ذاته ، تعالى الله عن قولهم ، فيصير العالم به معدوماً .

وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحدثه فى ذاته ، فيصير الموجود به موجوداً .

وهذا أيضاً فاسد ؛ إذ فيه كون القديم محل الحوادث — وفى نسخة « محلاً للحوادث » —.

ثم خروج عن المعقول ؛ إذ لا يعقل من الإيجاد إلا وجود منسوب إلى إرادة وقدرة . فإثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ، ووجود المقدور ، وهو العالم ، لا يعقل .

وكذا الإعدام .

[٥٥] — قلت — وفى نسخة « قال أبو حامد » وفى أخرى بحذف العبارتين — :

أما الكرامية ، فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء :

فاعل .

وفعل . وهو الذى يسمونه إيجاداً .

ومفعول — وفى نسخة « ومفعولا » — وهو الذى به تعلق — وفى نسخة « يتعلق » — الفعل .

وكذلك يرون أن ههنا .

معدماً — وفى نسخة « معدوماً » وفى أخرى « عا ماً » — .

وفعلا يسمى إعداماً .

وشيئاً معدوماً .

ويرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل : وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال ، فى الفاعل – وفى نسخة « المنفعل » – أن يكون محدثاً – وفى نسخة « أن يكون محله محدثاً » –

لأن هذا من باب النسبة والإضافة .

وحدوث النسبة والإضافة لا يوجب حدوث محلها – وفى نسخة « حدوثاً » – .

وإنما الحوادث التى توجب تغير المحل ، الحوادث التى تغير ذات المحل . مثل تغير الشيء من البياض إلى – وفى نسخة بدون كلمة « إلى » – السواد .

ولكن قولهم : إن الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ ، وإنما هى إضافة موجودة بين الفاعل والمفعول .

إذا نسبت إلى الفاعل – وفى نسخة « المفعول » – سميت فعلا .

وإذا نسبت إلى المفعول – وفى نسخة « الفاعل » – سميت انفعالا .

لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم أن – وفى نسخة « إلا أن » وفى أخرى « ولا أن » وفى رابعة « أن لا » – يكون القديم يفعل محدثاً .

ولا أن يكون القديم ليس بقديم ، كما ظنت الأشعرية .

لكن الذى يلزمهم أن يكون – وفى نسخة بدون كلمة « يكون » – هنالك سبب أقدم من القديم .

وذلك أن الفاعل ، إذا لم يفعل ، ثم فعل ، من غير أن ينقصه فى الحال التى لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول ، فهو بين أنه قد حدث فى وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل ؛ فى الفاعل .

وكل — وفى نسخة « فكل » — حادث فله محدث — وفى نسخة « فله الحدوث » — .

فيلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب ؛ ويمر ذلك إلى غير نهاية . وقد تقدم ذلك .

* * *

[٥٦] — قال أبو حامد :

الفرقة الثالثة : الأشعرية ، إذ — وفى نسخة « إن » — قالوا :

أما — وفى نسخة « إن » — الأعراض ؛ فإنها تفنى بأنفسها ؛ ولا يتصور بقاؤها ؛ إذ — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى « وإذ » — لو — وفى نسخة « لا » — تصور بقاؤها ، لم يتصور — وفى نسخة « لما تصور » — فناؤها ، لهذا المعنى .

وأما الجواهر فليست باقية بأنفسها ، ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها ؛ فإذا لم يخلق الله تعالى — وفى نسخة بزيادة « لها » — البقاء ؛ انعدم الجوهر — وفى نسخة « انعدمت الجواهر » وفى أخرى « انعدم » — لعدم البقاء — وفى نسخة « المبقى » —

وهو أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فاسد[1] ؛ لما فيه من مناكرة المحسوس فى أن السواد لا يبقى ، والبياض كذلك .

وأنه — وفى نسخة « فإنه » — متجدد الوجود — وفى نسخة بإضافة « فى كل حالة » —

والعقل ينبو عن هذا ، كما ينبو عن قول القائل :

---

(١) الغزالى ينقد الأشعرية فيما لم يرهم فيه مصيبين ، فليس إذن مقلداً لهم .

إن الجسم متجدد الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « والعقل ينبو ... متجدد الوجود » — فى كل حالة .

والعقل القاضى بأن الشعر الذى على رأس الإنسان فى اليوم — وفى نسخة « فى يوم » وفى أخرى « فى يومنا هذا » — هو الشعر الذى كان بالأمس ، لا مثله ، يقضى أيضًا بذلك — وفى نسخة « به » وفى أخرى « كذلك » — فى سواد الشعر .

* * *

ثم فيه إشكال آخر ، وهو أن الباقى إذا بقى ببقاء ، فيلزم أن تبقى صفات الله تعالى ببقاء . وذلك البقاء — وفى نسخة « والبقاء » — يكون باقيًا ببقاء — وفى نسخة بدون عبارة « ببقاء » — فيحتاج إلى بقاء آخر ، ويتسلسل — وفى نسخة « فيتسلسل » وفى أخرى « فيسلسل الأمر » — إلى غير نهاية — وفى أخرى « النهاية»

* * *

[٥٦] — قلت : هذا القول فى غاية السقوط . وإن كان قد — وفى نسخة « من » — قال به كثير من القدماء .

أعنى أن الموجودات فى سيلان دائم ، وتكاد لا تتناهى المحالات التى تلزمه .

وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه ، فيفنى الوجود بفنائه ؛ فإنه إن كان يفنى بنفسه ، فسيوجد — وفى نسخة « فيوجد » — بنفسه .

وإن كان ذلك كذلك ، لزم أن يكون الشىء الذى به صار موجوداً — وفى نسخة بزيادة « به » — بعينه ، كان فانياً ، وذلك مستحيل — وفى نسخة « محال » — .

وذلك أن الوجود ضد الفناء ، وليس يمكن أن يوجد الضدان لشىء — وفى نسخة « بشىء » — من جهة واحدة ؛ ولذلك — وفى

نسخة « وكذلك » ـ ما كان موجوداً محضاً لم يتصور عليه ـ وفى نسخة « فيه » ـ فناء .

وذلك لأنه إن كان وجوده يقتضى عدمه ، فسيكون ـ وفى نسخة « فيكون » ـ موجوداً معدوماً فى آن واحد ، وذلك مستحيل .

وأيضاً فإن كانت الموجودات إنما تبقّى بصفة باقية فى نفسها ، فهل عدمها انتقالها من جهة ما هى موجودة ؟ أو معدودة ؟

ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة .

فقد بقّى أن يكون البقاء لها ، من جهة ما هى موجودة ـ وفى نسخة « موجود » ـ .

فإذن كل ـ وفى نسخة « فإذن كان» ـ موجود ـ وفى نسخة « وجود » ـ يلزم أن يكون باقياً من جهة ما هو موجود .

والعدم أمر طارئ عليه .

فما الحاجة ، ليت شعرى ؟! أن ـ وفى نسخة « هل » ـ تبقّى الموجودات ببقاء ؟

وهذا كله شبيه ـ وفى نسخة « تشبيه» ـ بالفساد ـ وفى نسخة « والفساد » ـ الذى يكون فى العقل .

ولنخل عن هذه ـ وفى نسخة « هذا » ـ الفرقة .

فاستحالة قولهم أبين من أن يحتاج إلى معاندة ـ وفى نسخة « المعاندة » ـ .

* * *

[٥٧] — قال أبو حامد :

الفرقة الرابعة : — وفى نسخة « الفرقة الرابعة : قال أبو حامد » وفى أخرى «والفرقة ... » — طائفة — وفى نسخة بزيادة « أخرى» — من الأشعرية ، قالوا :

إن الأعراض تفنى بأنفسها .

وأما الجواهر فإنها تفنى — وفى نسخة « تبقى » — بأن لا يخلق الله تعالى[فيها حركة ولا سكوناً ، ولا اجتماعًا ولا افتراقًا ؛ فيستحيل أن يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن — وفى نسخة « ليس بساكن ولا متحرك » — فينعدم .

* * *

وكأن فرقتى الأشعرية مالوا — وفى نسخة « مالا » وفى أخرى « قالوا » —

إلى أن الإعدام ليس بفعل، إنما — وفى نسخة « وإنما » — هو كف عن الفعل. لمَّا لم يعقلوا — وفى نسخة « يعقلا » — كون العدم فعلا .

* * *

قالت الفلاسفة : وإذا بطلت هذه الطرق — وفى نسخة « كلها » — لم يبق وجه للقول بجواز إعدام — وفى نسخة « عدم » — العالم .

هذا لو— وفى نسخة « ولو» — قيل بأن — وفى نسخة بزيادة كلمة « هذا » — العالم حادث ؛ فإنهم — وفى نسخة « فإنه » — مع تسليمهم حدوث النفس الإنسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب — وفى نسخة « بطريق يقرب» — مما ذكرنا — وفى نسخة « ذكرناه » —

وبالجملة : فعندهم — وفى نسخة « عندهم » — أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — كل قائم بنفسه ، لا فى محل ، لا يتصور انعدامه بعد وجوده ، سواء كان قديمًا ، أو حادثًا .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » — قيل لهم : فإذا — وفى نسخة « مهما » — أغلى النار تحت الماء — وفى نسخة « الماء على النار » — انعدم الماء .

قالوا : لم ينعدم ، ولكن انقلب بخاراً — وفى نسخة بدون كلمة « بخاراً » — ثم ماء .

فالمادة الأولى — وفى نسخة بدون كلمة « الأولى » — وهى الهيولى ، باقية فى الهواء . وهى المادة التى كانت لصورة — وفى نسخة « بصورة » — الماء .

وإنما خلعت الهيولى صورة المائية ، ولبست صورة الهوائية .

وإذا أصاب الهواء برد ، كثف وانقلب ماء ؛ لا أن مادة تجددت — وفى نسخة « تجردت » وفى أخرى « تحدث » — بل المادة — وفى نسخة « المواد » — مشتركة بين العناصر ، وإنما يتبدل عليها صورها .

[٥٧] — قلت : أما من يقول بأن الأعراض لا تبقى زمانين ، وأن وجودها فى الجواهر هو شرط فى بقاء الجواهر — وفى نسخة « الجوهر » — فهو لا يفهم ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — فى قوله من التناقض .

وذلك أنه إن كانت الجواهر شرطاً فى وجودها ؛ إذ كان لا يمكن أن توجد الأعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الأعراض شرطاً فى وجود الجواهر يوجب أن تكون الجواهر شرطاً فى وجود أنفسها.

ومحال أن يكون الشيء شرطاً فى وجود نفسه[١] .

وأيضاً فكيف تكون شرطاً — وفى نسخة بدون عبارة « وأيضاً فكيف تكون شرطاً » — وهى لا تبقى زمانين ؟

وذلك أن الآن الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — يكون نهاية لعدم — وفى نسخة « العدم » — الموجود — وفى نسخة « وموجود » — منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — ومبدأ لوجود — وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « لموجود » — الجزء الموجود منها ،

(١) أى لأن هذا يؤدى إلى الدور الباطل . هذا وينبغى أن يلاحظ أن التعميم فى قوله (الشيء) غير سديد ؛ لأن الواجب لا يمتنع أن يكون شرطاً فى وجود نفسه . وقد حققت هذا فى مقدمة منطق الإشارات ، طبع دار المعارف ، فارجع إليه إن شئت .

قد كان يجب أن يفسد فى ذلك الآن ، الجوهر ، فإن ذلك الآن ليس فيه شىء من الجزء المعدوم ، ولا شىء من الجزء الموجود .

وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشىء المعدوم ، لما كان – وفى نسخة « كانت » – نهاية له .

وكذلك ، لو كان فيه – وفى نسخة بدون عبارة « فيه » – جزء من الشىء الموجود .

وبالجملة : أن يجعل ما لا يبقى زمانين شرطاً فى بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد ؛ فإن الذى يبقى زمانين أحرى بالبقاء – وفى نسخة « بالبناء » – من الذى لا يبقى زمانين ؛ لأن الذى لا يبقى زمانين وجوده فى الآن ، وهو السيال .

والذى يبقى زمانين وجوده ثابت .

وكيف يكون السيال شرطاً فى وجود الثابت ؟

أو كيف يكون ما هو باق – وفى نسخة – « باقياً » – بالنوع شرطاً فى بقاء ما هو باق بالشخص ؟

هذا كله هذيان .

وينبغى أن يعلم أن من ليس يضع هيولى للشىء – وفى نسخة بحذف عبارة « للشىء » – الكائن – وفى نسخة « الكائن الفاسد » وفى أخرى « الكائن الفاسد أنه » وفى رابعة « الكائن أنه » – يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً ، فلا يمكن فيه عدم ، لأن البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره إلى جوهر آخر – وفى نسخة «جوهر شىء آخر» –

ولذلك يقول : أبقراط :

لو كان الإنسان من شىء واحد ، لما كان يألم بدنه – وفى نسخة « بذاته » – أى لما كان يفسد ويتغير .

وكذلك كان يلزم أن لا يتكون ، بل كان يكون — وفى نسخة « يتكون » — موجوداً لم يزل ولا يزال .

وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق فى ذلك بين الحدوث والفساد فى النفس ، لا معنى له — وفى نسخة « فلا معنى له » — .

* * *

[٥٨] — قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة :

والجواب : أن ماذكرتموه — وفى نسخة « ذكروه » — من الأقسام، وإن أمكن أن نذب — وفى نسخة « نزب » — عن كل واحد ، ونبين أن إبطاله على أصلكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه ، ولكنا لا نطول به ، ونقتصر — وفى نسخة « ولنقتصر » — على قسم واحد ، ونقول — وفى نسخة « فنقول » — :

بم تنكرون على من يقول : الإيجاد والإعدام بإرادة الله تعالى القادر .

فإذا أراد الله ، أوجد — وفى نسخة بدون عبارة « فإذا أراد الله أوجد » — وإذا أراد الله أعدم .

وهو — وفى نسخة « وهذا » — معنى كونه تعالى قادراً على الكمال .

وهو فى جملة ذلك — وفى نسخة « حكمه ذلك » — لا يتغير فى نفسه ، وإنما يتغير الفعل .

وأما قولكم : إن الفاعل لا بد وأن يصدر منه فعل ، فما الصادر منه ؟

قلنا : الصادر منهما تجدد، وهو العدم ؛ إذ لم يكن عدم ، ثم تجدد العدم ، فهو الصادر عنه .

فإن قلتم : إنه ليس بشىء ، فكيف صدر — وفى نسخة « تجدد » — عنه — وفى نسخة « منه » ؟

قلنا : وهو ليس بشىء ، فكيف — وفى نسخة بدون عبارة « صدر عنه ... فكيف » — وقع ؟

وليس معنى صدوره منه إلا أن ما وقع ، مضاف إلى قدرته — وفى نسخة بدون عبارة « إلا أن ما وقع منه مضاف إلى قدرته » —

فإذا عقل وقوعه ، لم لا تعقل — وفى نسخة « فكيف لا يعقل ؟ » — إضافته إلى القدرة ؟

* * *

[٥٨] — قلت : هذا كله قول سفسطائى خبيث ؛ فإن الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشىء عند إفساد المفسد له ، لكن لا بأن المفسد له تعلق — وفى نسخة « يتعلق » — فعله بعدمه ، بما هو عدم .

وإنما تعلق فعله بنقله من الوجود الذى بالفعل ، إلى الوجود الذى بالقوة ، فيتبعه وقوع العدم وحدوثه .

فعلى هذه الجهة ينسب العدم إلى الفاعل .

وليس يلزم من وقوع العدم أثر فعل الفاعل فى الموجود ، أن يكون الفاعل فاعلا له أولا وبالذات .

فهو لما سلم له فى هذا — وفى نسخة « ذلك » — القول أنه يقع العدم ولا بد ، أثر فعل المفسد فى الفاسد ، ألزم — وفى نسخة « لزم » — أن يقع العدم بالذات وأولا ، من فعله ، وذلك لا يمكن ، فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ، بما هو عدم ، أعنى أولا وبالذات .

وكذلك — وفى نسخة « ولذلك » — لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة ، لما تكونت ولا فسدت ، إلا لو تعلق فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم .

وإنما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانياً .

وذلك بنقله — وفى نسخة « بنقل » — المفعول من الوجود الذى بالفعل إلى وجود آخر . فيلحق عن هذا الفعل العدم . مثل تغير النار إلى الهواء ؛ فإنه يلحق ذلك عدم النار .

وهكذا هو الأمر عند الفلاسفة . فى الوجود العا م .

* * *

[٥٩] — قال أبو حامد :

وما الفرق بينكم — وفى نسخة « بينهم » — وبين من ينكر طريان العدم أصلا ، على الأعراض والصور . ويقول :

العدم ليس بشىء .

فكيف يطرأ ؟ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ؟

ولا شك — وفى نسخة « نشك » — فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أن العدم يتصور طريانه على الأعراض — وفى نسخة بزيادة « والصور » —

فالموصوف — وفى نسخة « والموصوف » — بالطريان معقول وقوعه ، سمى — وفى نسخة « يسمى » — شيئاً أو لم يسم — وفى نسخة « يسمى » —

فإضافة — وفى نسخة « وإضافة » — ذلك الواقع المعقول إلى قدرة القادر أيضاً معقول .

[٥٩] — قلت : طريان العدم — وفى نسخة « القدم » — على هذه الصفة صحيح . وهو الذى تضعه الفلاسفة ؛ لأنه صادر عن الفاعل بالقصد الثانى وبالعرض .

وليس يلزم من كونه صادراً ، أو معقولا — وفى نسخة « ومعقولا » — أن يكون بالذات وأولا .

والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم . أن الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم أصلا . وإنما ينكرون وقوعه أولا وبالذات . عن الفاعل ؛ فإن الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولا وبالذات .

وإنما وقوع العدم عندهم تابع — وفى نسخة « تابعاً » — لفعل الفاعل فى الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « فى الوجود » — وهو — وفى نسخة « هو » — الذى يلزم من قال :

إن العالم ينعدم إلى لا — وفى نسخة « إلى ما لا » — موجود أصلا .

* * *

[٦٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا إنما — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » وفى أخرى بدون عبارة « هذا إنما » — يلزم على مذهب من يجوز عدم الشىء بعد وجوده .

فيقال له : ما الذى طرأ ؟

وعندنا لا ينعدم(١) الشىء الموجود .

وإنما نعنى — وفى نسخة « معنى » — بانعدام — وفى نسخة « انعدام » — الأعراض طريان أضدادها التى هى موجودات . لا طريان العدم المجرد الذى ليس بشىء ؛ فإن ما — وفى نسخة « الذى » — ليس بشىء ، كيف يوصف بالطريان ؟

فإذا ابيض الشعر ، فالطارئ هو البياض فقط — وفى نسخة « فقد » — وهو موجود . ولا يقال ، وفى نسخة « نقول » — الطارئ عدم السواد — وفى نسخة « السوام » وفى أخرى « الضد » —

---

(١) مذهب الفلاسفة فى عدم المادة ، انظر ص ٢٣٤ ، ص ٢٥٠ .

[٦٠] — قلت : هذا جواب عن الفلاسفة فاسد ؛ لأن الفلاسفة لاينكرون أن العدم طار ، وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الأول ، كما يلزم من يضع أن الشيء ينتقل إلى العدم المحض .

بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ؛ ولذلك كانت معاندة أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة[1] .

* * *

[٦١] — قال أبو حامد :

وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن طريان البياض هل يتضمن — وفي نسخة « تضمن » — عدم السواد ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا . فقد كابروا المعقول — وفي نسخة « العقول » —

وإن قالوا : نعم . فالمتضمِّن عين — وفي نسخة « غير » — المتضمَّن ، أم غيره — وفي نسخة « عينه » — ؟

فإن قالوا : هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — عينه ، كان متناقضاً ؛ إذ الشيء لا يتضمن نفسه .

وإن قالوا : غيره . فذلك الغير معقول ، أم لا ؟

فإن قالوا : لا .

قلنا : فبم عرفتم أنه — وفي نسخة « أنهم » — متضمن . والحكم عليه بكونه متضمناً اعتراف بكونه معقولا .

وإن قالوا : نعم . فذلك المتضمن المعقول ، وهو عدم السواد ، قديم أو حادث ؟

فإن — وفي نسخة « وإن » — قالوا : قديم . فهو محال .

---

(١) إنصاف ابن رشد للغزالي .

وإن قالوا : حادث . فالموصوف بالحدوث ، كيف لا يكون معقولا ؟

وإن قالوا : لا قديم ، ولا حادث ؛ فهو محال ؛ لأنه — وفى نسخة « فإنه » وفى أخرى « لأن » —

قبل طريان البياض، لوقيل : السواد معدوم ، لكان — وفى نسخة «كان » — كذبا .

وبعده إذا قيل : إنه معلوم ، كان صادقا — وفى نسخة « صدقاً » —

فهو طارٍ لا محالة .

فهذا الطارئ معقول ، فيجب — وفى نسخة « فيجوز » — أن ينسب — وفى نسخة « يكون منسوباً » — إلى قادر — وفى نسخة « القادر » وفى أخرى « قدرة قادر » وفى رابعة « قدرة القادر » —

[٦١] — قلت : هو — وفى نسخة « هذا » — طار معقول ، وينسب إلى قادر ، ولكن بالعرض لا بالذات ؛ لأنه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم — وفى نسخة « بالمعدم » — المطلق .

ولا بعدم شيء ما ؛ لأنه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولا وبذاته — وفى نسخة « وبالذات » — أى يقلب عين الوجود إلى عين العدم .

وكل من — وفى نسخة « ما » — لا يضع مادة ، فلا ينفك عن هذا الشك . أعنى أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم . أولا وبالذات .

وهذا كله بين فلا معنى للإكثار فيه ، ولهذا قالت الحكماء[1] :

إن المبادئ للأمور الكائنة الفاسدة ، اثنان بالذات ، وهما :

المادة . والصورة .

(١) تصوير الحكماء لكيفية الإيجاد والإعدام . انظر ص ٢٤٨ ، ٢٥٢ .

و واحد بالعرض ، وهو :

العدم .

لأنه شرط فى حدوث الحادث ، أعنى أن يتقدمه .

فإذا وجد الحادث ارتفع العدم .

وإذا فسد وقع العدم .

* * *

[٦٢] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثانى[1] : من الاعتراض — وفى نسخة بدون عبارة « من الاعتراض » — : أن من الأغراض — وفى نسخة بدون عبارة « من الأغراض » — ما ينعدم عندهم ، لا بضده — وفى نسخة « بغيره » — ؛ فإن الحركة لا ضد لها .

وإنما التقابل بينها — وفى نسخة « بينهما » — وبين السكون عندهم ، تقابل الملكة والعدم ، أى — وفى نسخة « أعنى » — تقابل الوجود والعدم — وفى نسخة بدون عبارة « أى تقابل الوجود والعدم » — لا تقابل وجود لوجود — وفى نسخة بدون عبارة « لا تقابل وجود لوجود » —

ومعنى السكون — وفى نسخة « التكون » — عدم الحركة ؛ فإذا عدمت الحركة لم يطرأ سكون ، هو ضده — وفى نسخة « ضد » — بل هو عدم محض .

وكذلك الصفات التى هى من قبيل الاستكمال ، كانطباع — وفى نسخة « كما أن انطباع » — أشباح المحسوسات فى الرطوبة الجليدية من العين . بل انطباع صور المعقولات فى النفس ؛ فإنها ترجع إلى استفتاح — وفى نسخة « استنتاج » — وجود من غير زوال ضده .

وإذا عدم — وفى نسخة « عدمت » — كان معناها زوال الوجود من غير استعقاب ضده .

---

(١) قد سبق الوجه الأول ص ٢٤٩ .

فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ . فعقل وقوع العدم — وفى نسخة بدون كلمة « العدم » — الطارئ .

· وما عقل وقوعه بنفسه ، وإن لم يكن — وفى نسخة بدون كلمة « يكن » — شيئاً ، عقل أن ينسب إلى قدرة — وفى نسخة « بقدرة » — القادر .

* * *

فتبين بهذا أنه مهما — وفى نسخة « متى وهمنا » — تصور وقوع حادث بإرادة قديمة ، لم يفترق الحال بين أن يكون الواقع الحادث — وفى نسخة بدون كلمة « الحادث » — عدماً أو وجوداً .

[٦٢] — قلت : بل يفترق أشد الافتراق : إذا وضع العدم صادراً عن الفاعل ، كصدور الوجود عنه .

وأما إذا وضع الوجود — وفى نسخة بزيادة « صادراً عنه » — أولا .

والعدم ثانياً .

أى وضع حادثاً عن الفاعل ، بتوسط ضرب من الوجود عنه ، وهو تصييره — وفى نسخة « تصيير » — الوجود الذى بالفعل إلى القوة ، بإبطال — وفى نسخة « فإبطال » — الفعل الذى هو الملكة فى المحل .

فهو — وفى نسخة « وهو » — صحيح . ولا يمتنع عند — وفى نسخة بدون كلمة « عند » — الفلاسفة من هذه الجهة أن يعدم[1] العالم ، بأن ينتقل — وفى نسخة « ينقل » — إلى صورة أخرى ؛ لأن العدم يكون ههنا تابعاً وبالعرض .

وإنما الذى يمتنع عندهم ، أن ينعدم الشىء إلى لا موجود

---

(١) معنى إعدام العالم عند الفلاسفة ، انظر ص ٢٥٠ ، ص ٢٦١ .

أصلا[١]؛ لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا بالذات .

* * *

فهذا القول كله ، أخذ فيه ما بالعرض – وفى نسخة « فيه بالعرض » – على أنه – وفى نسخة « على ما » – بالذات .

فألزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه .

وأكثر الأقاويل التى ضمن هذا الكتاب هى من هذا القبيل ؛ ولذلك كان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب [التهافت] – وفى نسخة « التفاهة » – المطلق ، أو [تهافت أبى حامد][٢] لا [تهافت الفلاسفة] .

وكان أحق الأسماء بهذا الكتاب كتاب – وفى نسخة بدون كلمة « كتاب» – التفرقة بين الحق والتهافت من الأقاويل .

---

(١) ما معنى إمكان العالم إذن ؟ وليس للإمكان معنى إلا قابلية الوجود والعدم ، وليس المحكوم بإمكانه هو صور العالم ومظاهره ، وإنما هو العالم ذاته : صوره ومظاهره ، ومحل هذه الصور والظواهر وهو المادة نفسها انظر ما سبق فى تفسير الإمكان .

(٢) ابن رشد يقترح اسمين آخرين لكتاب الغزالى وكتابه ، يكونان مطابقين لموضوعى الكتابين أتم مطابقة فيما يرى .

انظر ما قلناه فى المقدمة بهذا الشأن .

[٦٣] – قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – :

المسألة الثالثة*

في

بيان تلبيسهم

بقولهم[١]:

إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه[٢]

وأن العالم صنعه[٣] وفعله

وبيان

أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

إلى قوله : والعالم مركب من مختلفات فكيف – وفى نسخة « فكيف لا » – يصدر عنه – وفى نسخة « عنه الفعل » وفى أخرى « عنه سبحانه » –

[٦٣] – قلت : قوله – وفى نسخة بدون عبارة « قوله » – :

[أما الذى – وفى نسخة « التى » – فى الفاعل . فهو أنه لا بد وأن يكون : مريداً مختاراً ، عالما ، لما – وفى نسخة « بما » – يريده ، حتى يكون فاعلا لما يريده] .

فكلام غير معروف بنفسه ، وحد غير معترف به – وفى نسخة « معروف به » وفى أخرى « معوق » – فى فاعل العالم .

إلا لو قام عليه برهان .

(*) وفى نسخة « الرابعة » .

(١) وفى نسخة « بقوله » .

(٢) وفى نسخة بدون عبارة « وصانعه » .

(٣) وفى نسخة « صنعته » .

أو صح نقل حكم الشاهد فيه إلى الغائب .

وذلك أنا نشاهد الأشياء الفاعلة — وفى نسخة « الفاسلة » — المؤثرة ، صنفين :

صنف: لا يفعل إلا شيئاً واحداً فقط ، وذلك بالذات :

مثل الحرارة تفعل حرارة — وفى نسخة « الحرارة » —

والبرودة تفعل برودة — وفى نسخة « البرودة » — .

وهذه هى التى تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع .

والصنف الثانى — وفى نسخة « والثانى » — أشياء لها أن تفعل الشىء فى وقت ، وتفعل ضده فى وقت آخر .

وهذه هى التى نسميها — وفى نسخة بدون عبارة « نسميها » — مريدة ومختارة .

وهذه إنما تفعل عن علم وروية — وفى نسخة « ورؤية » — .

والفاعل الأول سبحانه منزه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التى يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة .

وذلك أن المختار والمريد ، هو الذى ينقصه المراد .

والله سبحانه لا ينقصه شىء يريده[1].

---

(١) تبرير لنفى الإرادة عن الله ، من وجهة نظر الفلاسفة ، وهو كلام — فيما يبدو — غير وجيه ؛ لأنه يمكن أن يقال من وجهة نظر المتكلمين :

إن اقتضاء ذات الله للعالم — بناء على مذهبكم — يلزمه أن يقال : إن المقتضى ينقصه المقتضى ، والملزوم ينقصه اللازم ، ولو لم يكن ينقصه لما اقتضاه واستلزمه .

فإن قيل : قد اقتضاه واستلزمه ، لا لصالح لنفسه وإنما لصالح غيره .

أمكن أن يقال : وهل رعاية صالح الغير أكمل به ؟ أم ليست بأكمل ؟

فإن قيل : ليست بأكمل ، فقد كابر .

وإن قيل : أكمل به ، فقد لزمه مثل ما ألزم المتكلمين .

* * *

وكذلك يقال فى المختار والاختيار :

فإذا قال الفلاسفة : المختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه .

أمكن أن يقال لهم : إن المقتضى والمستلزم إنما يقتضى ما تكمل به نفسه ، ولو لم يكن اللازم والمقتضى ضروريين ، لما استلزمهما واقتضاهما ، فهما أفضل له ، وأولى به من غيرهما ، ومن عدمهما .

والمختار هو الذى يختار أحد الأفضلين لنفسه . والله لا يعوزه حالة فاضلة .

والمريد هو الذى إذا حصل المراد ، كفت إرادته .

وبالجملة فالإرادة – وفى نسخة « فإرادته » – هى انفعال وتغير [١] ، والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير .

* * *

وكذلك هو أكثر تنزيهاً عن الفعل الطبيعى ؛ لأن فعل الشىء الطبيعى هو ضرورى فى جوهره ؛ وليس ضرورياً – وفى نسخة « بضرورى » – فى جوهر المريد ، ولكنه من تتمته .

وأيضاً فإن الفعل الطبيعى ليس يكون عن – وفى نسخة « من » وفى أخرى « غير » – علم – وفى نسخة « علم الله » – .

والله تعالى قد برهن – وفى نسخة « تبرهن » – أن فعله صادر عن علم .

فالجهة التى بها صار الله فاعلا – وفى نسخة بزيادة « مريداً » – ليس بيناً فى هذا الموضع – وفى نسخة « هذه المواضع » – إذ كان لا نظير – وفى نسخة « تغير » – لإرادته فى الشاهد .

فكيف يقال : إنه لا يفهم من الفاعل إلا ما يفعل عن روية – وفى نسخة « رؤية » – واختيار ، ويجعل هذا الحد له ، مطرداً فى الشاهد والغائب .

---

(١) هذا فى الشاهد .

والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد — وفى نسخة بزيادة « له » — فيلزمهم إذا نفوا هذا الحد من الفاعل الأول، أن ينفوا عنه الفعل .

هذا بين بنفسه .

وقائل هذا ، هو الملبس لا الفلاسفة . فإن الملبس هو الذى يقصد التغليط — وفى نسخة « الغلط » — لا الحق .

وإذا أخطأ فى الحق فليس يقال فيه : إنه ملبس .

والفلاسفة معلوم من أمرهم أنهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين — وفى نسخة « ملبس » — أصلا .

ولا فرق .

بين من يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة لا تشبه — وفى نسخة « تشبيه » — إرادة البشر .

وبين من يقول : إن الله عالم بعلم لا يشبه علم البشر .

وإنه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية إرادته .

* * *

[٦٤] — قال أبو حامد — وفى نسخة « قلت أبو حامد » :

ولنحقق كل — وفى نسخة « وجه كل » — واحد من هذه الوجوه الثلاثة ، مع خيالهم فى دفعه :

أما الأول

فنقول : الفاعل عبارة عمن يصدر منه الفعل مع الإرادة للفعل ، على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد .

وعندكم — وفى نسخة « وعندهم » — أن العالم من الله تعالى ، كالمعلول من العلة ، يلزم — وفى نسخة « لزم » — لزومًا ضروريًّا لا يتصور من الله تعالى دفعه ، لزوم الظل من الشخص ، والنور من الشمس .

إلى قوله : فإن — وفى نسخة « بأن » — كل ذلك صادر منه — وفى نسخة « عنه » — وهذا — وفى نسخة « وهو » — محال .

[٦٤] — قلت : حاصل هذا القول أمران اثنان — وفى نسخة بدون كلمة « اثنان » — .

أحدهما : أنه لا يعد فى الأسباب الفاعلة إلا من فعل — وفى نسخة « يفعل » — بروية — وفى نسخة « برؤية » — واختيار .

فإن فعل الفاعل بالطبع لغيره لا يعد فى الأسباب الفاعلة .

والثانى: أن الجهة التى بها يرون أن العالم صادر عن الله تعالى ، هى مثل لزوم الظل للشخص، والضياء للشمس ، والهوىّ إلى أسفل ، للحجر .

* * *

وهذا ليس يسمى فعلا ، لأن الفعل غير منفصل من الفاعل .

قلت : وهذا كله كذب .

وذلك أن الفلاسفة يرون أن الأسباب أربعة :

الفاعل . والمادة . والصورة . والغاية .

وأن الفاعل هو الذى يخرج غيره :

من القوة إلى الفعل .

ومن العدم إلى الوجود .

وأن هذا الإخراج ، ربما .

كان عن روية — وفى نسخة « رؤية » — واختيار .

وربما كان بالطبع .

وأنهم ليس يسمون الشخص . بفعله لظله ، فاعلا ؛ إلا مجازاً ؛ لأنه غير منفصل عنه .

والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق .

وهم يعتقدون أن البارى سبحانه منفصل عن العالم .

فليس هو عندهم من هذا الجنس .

ولا هو أيضاً فاعل ، بمعنى الفاعل الذى فى الشاهد ، لاذو الاختيار ، ولا غير ذى — وفى نسخة « ذو » — الاختيار .

بل هو فاعل هذه الأسباب ، مخرج الكل — وفى نسخة « لكل » وفى أخرى بدونها — من العدم إلى الوجود ، وحافظه على وجه أتم وأشرف مما هو فى الفاعلات المشاهدة .

فلا يلزمهم شىء من هذا الاعتراض ، وذلك أنهم يرون :

أن فعله صادر عن علم .

ومن غير ضرورة داعية إليه ، لا من ذاته ، ولا لشىء من خارج ، بل لمكان فضله وجوده .

وهو ضرورة مريد مختار ، فى أعلى مراتب المريدين المختارين ، إذ لا يلحقه النقص الذى يلحق المريد فى الشاهد .

وهذا هو نص — وفى نسخة « وهذا كله نص » — كلام الحكيم[1] إمام القوم ، فى بعض مقالاته المكتوبة فى علم ما بعد الطبيعة :

[إن قوماً قالوا : كيف أبدع الله العالم لا من شىء ؟ وفعله — وفى نسخة « وجعله » — شيئاً لا من شىء ؟

قلنا : فى جواب ذلك : إن الفاعل لا يخلو من أن تكون قوته ، كنحو قدرته ، وقدرته — وفى نسخة « وإرادته » وفى أخرى « وقدرة » — كنحو إرادته .

وإرادته كنحو حكمته .

أو تكون القوة أضعف من القدرة .

والقدرة أضعف من الإرادة .

والإرادة أضعف من الحكمة .

فإن كانت بعض هذه القوى ، أضعف من بعض ، فالعلة الأولى لا محالة ليس بينها وبيننا — وفى نسخة « بيننا وبينها » وفى أخرى « بينهما وبيننا » — فرق .

وقد لزمها النقص كما لزمنا . وهذا قبيح جداً .

أو يكون كل واحد من هذه القوى فى غاية التمام .

متى أراد ، قدر .

---

(١) ابن رشد لا ينصب نفسه مدافعاً عن ابن سينا والفارابى وحدهما ، وإنما هو يرى أن الغزالى قد هاجم بين من هاجم ، أرسطو ، بل إن الغزالى حين هاجم الفارابى وابن سينا قد هاجمهما باعتبارهما ممثلين لأرسطو .

وأرسطو أغلى على ابن رشد من الفارابى وابن سينا ؛ ولذلك حين يختلف الفارابى أو ابن سينا مع أرسطو ، نجد ابن رشد يناصر الغزالى على الفارابى ، أو ابن سينا ، لا حباً فى الغزالى ، ولكن لأن وجهة نظره فى هذه الحال تلتقى مع أرسطو الذى هو أحب مخلوق إليه فى عالم الفلسفة .

ومتى قدر . قوى .

وكلها بغاية الحكمة .

فقد وجد يفعل ما يشاء — وفى نسخة « شاء » — كما يشاء — وفى نسخة « شاء » — من لا شيء[1].

وإنما يتعجب من هذا النقص الذى فينا] .

وقال :

[كل ما فى هذا العالم فإنما هو مربوط بالقوة التى فيه من الله تعالى .

ولولا تلك القوة التى للأشياء لم تثبت طرفة عين] .

قلت : الموجود المركب ضربان :

ضربٌ . التركيب فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — معنى زائد على وجود المركبات .

وضربٌ . وجود المركبات فى تركيبها . مثل وجود المادة مع الصورة .

وهذا النحو من الموجودات ليس بوجد فى العقل تقدم وجودها على التركيب . بل التركيب هو علة الوجود . وهو متقدم على الوجود .

فإن كان الأول سبحانه علة تركيب — وفى نسخة « تركب » — أجزاء العالم التى وجودها فى التركيب . فهو علة وجودها ولا بد .

---

(١) هذا واضح فى إمكان خلق الشيء من لا شيء . لكن انظر ما سبق لابن رشد فى هذا الصدد ص٢٥٢.

وكل من هو علة وجود شيء ما . فهو فاعل له .

* * *

هكذا ينبغي أن يفهم الأمر على مذهب القوم . إن صح عند الناظر مذهبهم .

* * *

[٦٥] — قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : كل موجود ليس بواجب — وفى نسخة « واجب » — الوجود بذاته ، بل هو موجود بغيره .

فإنا نسمى ذلك — وفى نسخة « إنما ذلك » وفى أخرى « وإنما يسمى ذلك » — الشيء — وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى بدونها — مفعولا .

ونسمى سببه فاعلاً .

ولا نبالى كان السبب فاعلاً بالطبع .

أو بالإرادة — وفى نسخة بدون عبارة « أو بالإرادة » —

كما أنكم لا تبالون : أنه كان فاعلاً بآلة . أو بغير آلة .

إلى قوله : كقولنا : فعل وما — وفى نسخة « فعل ما » — فعل .

[٦٥] — قلت: حاصل هذا الكلام — وفى نسخة بزيادة «له» — جوابان :

أحدهما : أن كل ما كان واجباً بغيره . فهو مفعول للواجب — وفى نسخة « الواجب» — بذاته .

وهذا الجواب معترض — وفى نسخة « معترضا » — لأن الواجب بغيره ، ليس يلزم أن يكون الذى به وجب وجوده . فاعلا .

إلا أن يطلق – وفى نسخة « ينطلق » – عليه حقيقة الفاعل . وهو المخرج من القوة إلى الفعل .

وأما الجواب الثانى : وهو أن اسم الفاعل كالجنس .

لما – وفى نسخة « لا » – يفعل بالاختيار والرويه .

ولما – وفى نسخة « ولا » – يفعل بالطبع .

فهو كلام صحيح . ويدل عليه ما حددنا به – وفى نسخة « مأخذه » – اسم الفاعل .

لكن هذا الكلام يوهم أن الفلاسفة لا يرون أنه مريد .

وهذه القسمة – وفى نسخة « التسمية » وفى أخرى « المقدمة » – غير معروفة بنفسها .

أعنى أن كل موجود :

إما أن يكون واجب الوجود بذاته .

أو موجوداً بغيره .

* * *

[٦٦] – قال أبو حامد : راداً – وفى نسخة « رداً » – على الفلاسفة

قلنا : هذه التسمية فاسدة : فإنا ليس – وفى نسخة « فاسدة ولا » وفى أخرى « فاسدة فلا » – وفى رابعة « فإنا » – نسمى – وفى نسخة « يجوز أن نسمى » وفى أخرى « فإنا » –

كل سبب بأى وجه كان . فاعلا .

ولا كل مسبب . مفعولا .

ولو كان كذلك – وفى نسخة « ذلك » – لما صح أن يقال :

إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » –

الجماد ، لا فعل له ، وإنما الفعل للحيوان .

وهذا — وفى نسخة « وهذه » — من الكلمات المشهورة الصادقة .

[٦٦] — قلت :

أما قوله : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — ليس يسمى كلُّ سبب فاعلا ، فحق .

واما احتجاجه على ذلك بأن الجماد لايسمى فاعلا ، فكذب ؛ لأن الجماد إذا نفى عنه الفعل ، فإنما ينفى عنه الفعل .

الذى يكون عن العقل والإرادة .

لا الفعل — وفى نسخة « لعقل » — المطلق .

إذ نجد لبعض — وفى نسخة « بعض » — الجمادات — وفى نسخة « الوجودات» وفى أخرى « الموجودات » وفى رابعة « الموجودات الجمادات » — الحادثة إيجاد ات — وفى نسخة بدون عبارة « الحادثة إيجادات » — تخرج أمثالها من القوة إلى الفعل .

مثل النار التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — تقلب — وفى نسخة « تغلب » — كل رطب ويابس . ناراً أخرى مثلها ، وذلك بأن تخرجها عن الشيء الذى هى فيه بالقوة إلى الفعل .

ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد لقبول فعل — وفى نسخة « قوة » — النار فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — فليس — وفى نسخة « فليست » — النار فاعلة — وفى نسخة « فاعلا » — فيه . مثلها .

وهم يجحدون — وفى نسخة « يجدون » وفى أخرى « يجوزون » — أن تكون النار فاعلة . وستأتى هذه المسألة .

وأيضاً فلا يشك أحد أن فى أبدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء جزءاً من المتغذى .

وبالجملة : تدبر بدن — وفى نسخة « تدبرون » — الحيوان تدبيراً ، لو توهمناه مرتفعاً لهلك الحيوان ، كما يقول جالينوس .

وبهذا التدبير نسميه حيًّا .

وبعدم هذه القوى فيه : يسمى — وفى نسخة « سمى » — ميتاً .

* * *

[٦٧] — ثم قال :

فإن سمى الجماد فاعلاً . فبالاستعارة — وفى نسخة « فباستعارة » — كما قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يسمى طالباً مريداً ، على سبيل المجاز — وفى نسخة بدون عبارة « على سبيل المجاز » —

* * *

[٦٧] — قلت : أما — وفى نسخة بدون كلمة « أما » — إذا سمى فاعلا . يراد به أنه — وفى نسخة « أن » — يفعل فعل المريد ، فهو مجاز ، كما إذا قيل :

إنه يطلب .

وإنه — وفى نسخة « فإنه » — مريد — وفى نسخة « يريد » —

وأما إذا أريد به أنه يخرج غيره من القوة إلى الفعل : فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام .

* * *

[٦٨] — ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل ، عام — وفى نسخة « علم » — وينقسم :

إلى ما هو بالطبع .

وإلى ما هو بالإرادة .

غير مسلم .

وهو كقول القائل : قولنا : أراد — وفى نسخة « مريد » — عام — وينقسم :

إلى مريد — وفى نسخة « من يريد » — مع العلم بالمراد .

وإلى من يريد ، ولا يعلم ما يريد .

وهو فاسد ؛ إذ الإرادة تتضمن العلم بالضرورة ، فكذلك الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة .

* * *

[٦٨] — قلت : أما قولهم : إن الفاعل ينقسم :

إلى مريد .

وإلى غير مريد .

فحق ، ويدل عليه حد الفاعل .

وأما تشبيهه إياه بقسمة — وفى نسخة « بقسم » — الإرادة :

إلى ما يكون بعلم .

وبغير علم .

فباطل ، لأن الفعل بالإرادة يؤخذ — وفى نسخة « يوجد » — فى حد العالم — وفى نسخة « والعالم » وفى أخرى « الفاعل » وفى رابعة « العلم » — فكانت القسمة هدراً .

وأما قسمة الفعل — وفى نسخة « العلم » — فليس يتضمن العلم ، إذ قد يُخرج من العدم إلى الوجود غَيْرَه . مَنْ لا علم له .

وهذا بين * ولذلك قال العلماء * فى قوله تعالى :

(جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ) .

إنه استعارَة — وفى نسخة بدون عبارة « ولذلك ... استعارة » — .

* * *

[٦٩] — ثم قال :

وأما قولكم : إن قولنا : فعل بالطبع . ليس بنقض — وفى نسخة « نقص » — للأول . فليس كذلك ؛ فإنه نقض له من حيث الحقيقة ، ولكن — وفى نسخة « ولكنه » — لا يسبق إلى الفهم — وفى نسخة « الوهم » — التناقض — وفى نسخة « النقص » — ولا يشتد نفور الطبع عنه ؛ لأنه يبقى مجازاً .

فإنه لما أن كان سببًا بوجه ما .

والفاعل أيضًا سبب .

سمى فعلا — وفى نسخة « فاعلا » — مجازاً .

وإذا قيل — وفى نسخة « قال » — فَعَلَ بالاختيار . فهو تكرير على التحقيق ، كقوله : أراد . وهو عالم بما أراده — وفى نسخة « بالإرادة » —

* * *

[٦٩] — قلت : هذا كلام لا يشك أحد فى خطئه ، فإن ما أخرج غيره من العدم إلى الوجود . أى فعل — وفى نسخة بدون كلمة « فعل » — فيه شيئاً . لا يقال فيه : إنه فاعل ، بمعنى التشبيه بغيره — وفى نسخة « لغيره » — بل هو فاعل بالحقيقة لكون حد الفاعل منطبقاً عليه .

وقسمة الفاعل :

إلى ما يفعل بطبعه .

وإلى ما يفعل باختياره .

ليس بقسمة اسم مشترك . وإنما هى قسمة جنس .

ولمكان هذا . كان قول القائل : الفاعل فاعلان :

فاعل – وفى نسخة بدون كلمة « فاعل » – بالطبع .

وفاعل بالإرادة .

قسمة صحيحة ، إذ المخرج من القوة إلى الفعل غيره . ينقسم إلى هذين القسمين .

* * *

[٧٠] – قال أبو حامد :

إلا أنه لما تصور أن :

يقال : فعل . وهو مجاز

ويقال : فعل ، وهو حقيقة .

لم تنفر – وفى نسخة « يتنفر » – النفس عن قوله :

فعل بالاختيار .

وكان معناه : فعل فعلا حقيقيًا . لا مجازاً .

كقول القائل :

تكلم بلسانه .

ونظر – وفى نسخة « نظر » وفى أخرى « ونظره » – بعينه .

فإنه لما جاز أن يستعمل النظر فى القلب مجازاً .

والكلام فى تحريك الرأس واليد مجازاً — وفى نسخة بدون كلمة « مجازاً » — إذ — وفى نسخة « حتى » — يقال : قال برأسه . أى نعم . ولم يستقبح أن يقال :

قال بلسانه .

ونظر بعينه .

ويكون معناه نفى احتمال المجاز .

فهذه — وفى نسخة « فهذا » — مزلة القدم — وفى نسخة بدونها ، وفى أخرى « الأقدام » —

فليتنبه — وفى نسخة « وليتنبه » — لمحل انخداع هؤلاء الأغبياء .

* * *

(٧٠) — قلت : هذه — وفى نسخة « هذا » — مزلة ، ممن ينسب إلى العلم — وفى نسخة « العلا » — أن يأتى بمثل هذا التشبيه الباطل ، والعلة الكاذبة . فى كون النفوس مستشنعة — وفى نسخة « متشعبة » وفى أخرى « متشبثة » — « لقسمة » — وفى نسخة « بقسمة » — الفعل :

إلى الطبع .

وإلى الإرادة .

فإن أحداً لا يقول :

نظر بعينه وبغير — وفى نسخة « ويريد » — عينه :

وهو — وفى نسخة « وهو أن » — يعتقد أن هذه قسمة للنظر ، وإنما يقول :

نظر بعينه .

تقريراً – وفى نسخة « تقديراً » وفى أخرى « تقدير » – للنظر الحقيقى، وتبعيداً – وفى نسخة « وتبعداً » – له من أن يفهم منه النظر المجازى ؛ ولذلك قد يرى العقل أنه إذا فهم من رآه أنه المعنى الحقيقى من أول الأمر أن تقييده النظر بالعين قريب – وفى نسخة « قريباً » – من أن يكون هدراً .

وأما إذا قال :

فعل بطبعه .

فلا يختلف أحد من العقلاء أن هذه قسمة للفعل – وفى نسخة « للعقل » – .

ولو كان قوله :

فعل بإرادته – وفى نسخة « بلسانه » – .

مثل قوله :

نظر بعينه .

لكان قوله :

فعل بطبعه .

مجازاً .

والفاعل بالطبع أثبت فعلا فى المشهور من الفاعل بالإرادة ؛ لأن الفاعل بالطبع لا يخل بفعله . وهو يفعل دائماً .

والفاعل بالإرادة ليس كذلك .

ولذلك – وفى نسخة « ولذلك ليس » – لخصومهم أن يعكسوا

عليهم ، فيقولوا : ـ وفى نسخة « فيقولون » ـ بل قوله :

فعل بطبعه .

هو مثل قوله :

نظر بعينه .

وقوله :

فعل بإرادته .

مجاز ـ وفى نسخة « مجازاً » ـ سيما على مذهب الأشعرية الذين يرون أن الإنسان ليس له اكتساب . ولا له فعل مؤثر فى الموجودات .

فإن كان الفاعل الذى فى الشاهد هكذا ، فمن أين ، ليت شعرى ، قيل : إن رسم الفاعل الحقيقى فى الغائب ـ وفى نسخة « الغالب » ـ هو أن يكون عن علم وإرادة .

* * *

[٧١] ـ قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة .

فإن قيل : تسمية ـ وفى نسخة « اسم » ـ الفاعل فاعلا ـ وفى نسخة بدون كلمة « فاعلا » ـ إنما يعرف من اللغة ، إلى قوله :

فإن قلتم : إن ذلك كله ـ وفى نسخة « كل ذلك » ـ مجاز . كنتم متحكمين فيه من غير مستند .

* * *

[٧١] ـ قلت : حاصل هذا القول هو احتجاج مشهور ، وهو أن العرب تسمي من يؤثر فى الشىء . وإن لم يكن له اختيار ، فاعلا حقيقياً ، لا مجازاً .

فهو جواب جدلى ، فلا يعتبر فى الجواب .

* * *

[٧٢] — قال أبو حامد : مجيباً لهم :

والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز . وإنما الفعل الحقيقى ما يكون بالإرادة والدليل عليه أنا — وفى نسخة « أنه » وفى أخرى « أن » — لو فرضنا حادثاً توقف فى حصوله على أمرين :

أحدهما : إرادى

والآخر : غير إرادى .

أضاف — وفى نسخة « لأضاف » — العقلُ الفعلَ إلى الإرادى — وفى نسخة « الإرادة » —

فكذلك — وفى نسخة « وكذا » — اللغة .

فإن من ألقى إنساناً فى نار ، فمات ، يقال :

هو القاتل ، دون النار .

حتى إذا قيل : ما قتله إلا فلان ، صدق قائله — وفى نسخة « قوله » —

إلى قوله : لم يكن صانعاً ، ولا فاعلاً ، إلا مجازاً .

* * *

[٧٢] — قلت : هذا الجواب هو من أفعال البطالين — وفى نسخة « المطالبين » — الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط .

وأبو حامد أعظم مقاماً من هذا .

ولكن لعل أهل زمانه اضطروه إلى هذا الكتاب لينفى عن نفسه الظنة — وفى نسخة « الظن » — بأنه يرى رأى الحكماء .

وذلك أن الفعل ليس ينسبه أحد إلى الآلة ، وإنما ينسبه إلى المحرك الأول .

والذى قتل بالنار ، هو الفاعل بالحقيقة .

والنار هى آلة القتل .

ومن أحرقته النار . من غير أن يكون لإنسان – وفى نسخة « الإنسان » – فى ذلك اختيار . ليس يقول أحد :

إنه أحرقته النار مجازاً .

فوجه التغليط فى هذا أنه احتج .

بما يصدق مركباً . على ما هو بسيط . ومفرد غير مركب .

وهو من مواضع السوفسطائيين مثل من يقول فى الزنجى :

إنه أبيض الأسنان .

فهو – وفى نسخة « فهذا » وفى أخرى « فإنه » – أبيض بإطلاق .

والفلاسفة لا يقولون :

إن الله تعالى ليس مريداً بإطلاق ؛ لأنه – وفى نسخة بدون عبارة « لأنه » – فاعل بعلم . وعن علم . وفاعل أفضل الفعلين المتقابلين . مع أن كليهما ممكن . وإنما يقولون :

إنه ليس مريداً بالإرادة الإنسانية .

* * *

[٧٣] – قال أبو حامد : مجاوباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : نحن نعنى بكون الله تعالى فاعلا .

أنه سبب لوجود كل موجود سواه .

وأن العالم قوامه به .

ولولا وجود البارى تعالى ، لما تصور وجود العالم

إلى قوله : فلا مشاحة فى الأسامى – وفى نسخة « فى الاسم » – بعد ظهور المعنى .

* * *

[٧٣] — قلت: حاصله : تسليم القول لخصومهم ، — وفى نسخة « لخصومكم » — .

أن الله تعالى ليس هو فاعلا . وإنما هو سبب من الأسباب التى لا يتم الشىء إلا به .

وهو جواب ردىء ، لأنه يلزم الفلاسفة منه أن يكون الأول مبدأ على طريق الصورة للكل ، على جهة ما النفس مبدأ للجسد .

وهذا ليس يقوله أحد منهم .

* * *

[٧٤] — ثم قال أبو حامد مجيباً لهم :

قلنا : غرضنا : أن نبين أن هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا .

وإنما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الإرادة حقيقة .

وقد نفيتم — وفى نسخة « تقدم » — حقيقة معنى الفعل ...

إلى قوله : ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — التلبيس فقط — وفى نسخة بدون كلمة « فقط » —

* * *

[٧٤] — قلت : أما هذا القول فلازم للفلاسفة . لو كانوا يقولون ما قوَّلهم — وفى نسخة « بأقوالهم » وفى أخرى « ما يقول هو عنهم » — إياه ، وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع . أن لا يكون للعالم فاعل :

لا بالطبع . ولا بالإرادة .

ولا شىء هو فاعل بغير هذين النحوين .

فليس ما قاله كشفاً عن تلبيسهم . وإنما التلبيس — وفى نسخة بزيادة « هو » — أنه ينسب إلى الفلاسفة ما ليس من قولهم .

* * *

[٧٥] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثانى
فى
إبطال[١] كون العالم فعلا[٢] لله سبحانه
على أصلهم[٣]

بشرط — وفى نسخة « شرط » — فى الفعل ، وهو أن الفعل عبارة عن الإحداث

والعالم عندهم قديم ؛ وليس بحادث .

ومعنى الفعل إخراج الشىء من العدم إلى الوجود بإحداثه .

وذلك لا يتصور فى القديم ؛ إذ الموجود لا يمكن إيجاده .

فإذن — وفى نسخة « فإن » — شرط الفعل أن يكون حادثاً .

والعالم قديم عندهم .

فكيف يكون فعلاً لله تعالى ؟

* * *

[٧٥] — قلت : أما إن كان العالم قديماً بذاته — وفى نسخة « لذاته » — وموجوداً لا من حيث هو متحرك ؛ لأن كل حركة مؤلفة من أجزاء حادثة ، فليس له فاعل — وفى نسخة « فاعلا » — أصلا .

وأما إن كان قديماً بمعنى أنه فى حدوث دائم ، وأنه ليس لحدوثه أول[٤] . ولا منتهى ، فإن الذى أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث ، من الذى أفاد الإحداث المنقطع .

وعلى هذه الجهة ، فالعالم محدَث لله سبحانه . واسم الحدوث به أولى ، من اسم القدم .

---

(١) وفى نسخة « إنكار » .

(٢) وفى نسخة « فسد » .

(٣) وفى نسخة « على أصولهم » .

(٤) معنى حدوث العالم عند الفلاسفة .

وإنما سمت — وفى نسخة « سميت » وفى أخرى « تسمية » — الحكماء . العالم قديماً ، تحفظاً من المحدث الذى هو من شىء ، وفى زمان . و بعد العدم :-

[٧٦] — ثم قال — وفى نسخة « قالَ » وفى أخرى ، بدونهما — : مجيباً عن الفلاسفة : ١

فإن قيل : معنى الحادث — وفى نسخة « الحدوث » — موجود بعد عدم .

فلنبحث — وفى نسخة « فلنجب » — أن — وفى نسخة « على أن » — الفاعل — وفى نسخة « العالم » — إذا حدث أكان ؟ — وفى نسخة « كان » — الصادر منه المتعلق به .

الوجود المجرد ؟

أو العدم المجرد ؟

أو كلاهما ؟

و باطل أن يقال : إن المتعلق به — وفى نسخة بز يادة « من حيث إنه حادث ، ولا معنى لكونه حادثاً ، إلا أنه موجود بعد العدم ، والعدم لم يتعلق به » — العدم السابق ؛ إذ لا تأثير للفاعل فى العدم .

و باطل أن يقال : كلاهما ؛ إذْ بَان

أن — وفى نسخة بدون عبارة « بَانَ أنَّ » —

العدم لا يتعلق به أصلاً .

وأن العدم ، فى كونه عدماً ، لا يحتاج إلى فاعل البتة .

فبقى أنه متعلق به من حيث إنه موجود ؛ فإن — وفى نسخة « وإن » — الصادر منه مجرد الوجود ، وأنه لا نسبة له — وفى نسخة « نسبة » وفى أخرى « ينسب » — إليه إلا الوجود .

فإن فرض الوجود دائماً ، فرضت النسبة دائمة .

وإذا دامت هذه النسبة . كان المنسوب إليه أفضل — وفى نسخة « أفعل » — وأدوم تأثيراً ؛ لأنه — وفى نسخة « لا أنه » وفى أخرى « إلا أنه » — لم يتعلق العدم بالفاعل بحال — وفى نسخة « محال » —

فبقى أن يقال — وفى نسخة بدون عبارة « أن يقال » — إنه متعلق به من حيث إنه حادث .

ولا معنى لكونه حادثاً إلا أنه موجود — وفى نسخة « وجود » — بعد عدم — وفى نسخة « العدم » — .

والعدم لم يتعلق به .

* * *

[٧٦] — قلت : هذا القول هو من جواب ابن سينا فى هذه المسألة عن الفلاسفة ، وهو قول سفسطائى ، فإنه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الحاصر — وفى نسخة « الخاص » — .

وذلك أنه قال :

إن فعل الفاعل لا يخلو :

أن يتعلق من الحادث بالوجود .

أو بالعدم السابق له — وفى نسخة « لا » — .

ومن — وفى نسخة « من » — حيث هو عدم — وفى نسخة « معدوم » — .

أو — وفى نسخة « أن » وفى أخرى « أن يتعلق » — بكليهما ؛ جميعاً .

ومحال — وفى نسخة « والحال » — أن يتعلق بالعدم ؛ فإن الفاعل لا يفعل عدما .

---

(١) ابن سينا يجيب عن الفلاسفة بما لا يعجب ابن رشد .

ولذلك — وفى نسخة « وكذلك » — يستحيل أن يتعلق بكليهما .

فقد بقى أنه إنما يتعلق بالوجود — وفى نسخة « بوجود » — والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الفعل بالوجود .

أعنى أن فعل الفاعل إنما — وفى نسخة بدون كلمة « إنما » — هو إيجاد .

فاستوى فى ذلك .

الوجود المسبوق بعدم :

والوجود الغير — وفى نسخة « والوجود غير » وفى أخرى « ووجود والإحداث ليس شيئاً غير تعلق الغير » — مسبوق — وفى نسخة « المسبوق » بعدم .

ووجه الغلط فى هذا القول أن فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — فى حال العدم . وهو الوجود الذى بالقوة .

ولا يتعلق بالوجود الذى بالفعل ، من حيث هو بالفعل ، ولا بالعدم من حيث هو عدم . بل بالوجود الناقص الذى لحقه العدم .

ففعل الفاعل لا يتعلق بالعدم ، لأن العدم ليس بفعل .

ولا يتعلق بالوجود الذى لا يقارنه عدم لأن كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — ما كان من الوجود على كماله الآخر — وفى نسخة بدون كلمة « الآخر » — فليس يحتاج :

إلى إيجاد — وفى نسخة « إيجاده » — .

ولا إلى موجد .

والوجود الذى يقارنه عدم لا يوجد إلا فى حال حدوث المحدث .

فلذلك – وفى نسخة « فكذلك » – لا ينفك من هذا الشك إلا أن ينزل أن العالم لم يزل يقترن بوجوده عدم – وفى نسخة « بوجود عدم » – وفى أخرى « بوجود وعدم » – ولا يزال بعد يقترن به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – كالحال فى وجود الحركة ، وذلك أنها دائماً تحتاج إلى المحرك .

* * *

والمحققون من الفلاسفة[١] يعتقدون أن هذه هى حال العالم الأعلى مع البارى سبحانه ، فضلا عما دون العالم العلوى .

وبهذا تفارق المخلوقات المصنوعات – وفى نسخة «والمصنوعات» – فإن المصنوعات إذا وجدت لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يقترن بها عدم تحتاج من أجله إلى فاعل به – وفى نسخة « بها » – يستمر وجودها .

* * *

[٧٧] – قال أبو حامد :

وأما قولكم :

إن الموجود لا يمكن إيجاده :

إن عنيتم به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – أنه لا يستأنف له وجود بعد عدم فصحيح .

---

(١) من هم المحققون من الفلاسفة فى نظر ابن رشد ؟

وإن عنيتم به أنه فى حال كونه موجوداً ، لا يكون موجَداً .

فقد بينا أنه لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يكون موجداً — وفى نسخة « موجوداً » — إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — فى حال كونه موجوداً ، لا فى حال كونه معلوماً .

فإنه إنما يكون الشىء — وفى نسخة بدون كلمة « الشىء » — موجوداً — وفى نسخة « موجداً » — إذا كان الفاعل له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — موجداً .

ولا يكون الفاعل موجِداً له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — فى حال العدم ، بل فى حال وجود الشىء منه .

والإيجاد مقارن :

لكون الفاعل موجِداً .

وكون المفعول موجَداً .

لأنه[1] عبارة عن نسبة الموجِد إلى الموجَد .

وكل ذلك مع الوجود لا قبله .

فإذن لا إيجاد إلا لموجود ، إن — وفى نسخة « وإن » — كان المراد بالإيجاد النسبة التى بها :

يكون الفاعل موجِداً .

والمفعول موجَداً .

* * *

قالوا : ولهذا — وفى نسخة « وبهذا » — قضينا بأن — وفى نسخة « أن » — العالم فعل الله — وفى نسخة « لله » — تعالى أزلا وأبداً .

وما من حال إلا وهو تعالى فاعل له — وفى نسخة « له به » — لأن المرتبط بالفاعل الوجود .

فإن — وفى نسخة « فإذا » — دام الارتباط ، دام الوجود .

---

(١) أى الإيجاد .

وإن انقطع .

لا كما تخيلتموه من أن البارى تعالى ، لو قدر عدمه ، لبقى العالم ؛ إذ ظننتم أنه كالبنّاء مع البناء ؛ فإنه ينعدم ويبقى البناء ؛ فإن بقاء البناء ليس هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – بالبناء – وفى نسخة « بالبانى » – بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه ؛ إذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة ، كالماء مثلا ، لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه .

* * *

[٧٧] – قلت : ولعل العالَم بهذه الصفة .

وبالجملة : فلا يصح هذا القول ، وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد ، يتعلق بالموجود ، من جهة ما هو موجود بالفعل ، الذى ليس فيه نقص أصلا . ولا قوة من القوى .

إلا – وفى نسخة « لا » – أن يتوهم أن جوهر الموجود هو فى كونه موجَداً ؛ فإن الموجَد المفعول ، لا يكون موجداً – وفى نسخة « موجوداً » – إلا بموجد فاعل .

فإن كان كونه موجَداً عن موجد – وفى نسخة « موجداً » – أمراً زائداً على جوهره ، لم يلزم أن يبطل الوجود إذا بطلت هذه النسبة التى بين الموجَد الفاعل ، والموجد المفعول .

وإن لم يكن أمراً زائداً ، بل كان جوهره فى الإضافة ، أعنى فى كونه موجداً ، صح ما – وفى نسخة « موجداً فتح باب » – يقوله ابن سينا .

وهذا لا يصح فى العالم ، لأن العالم ليس موجوداً فى باب الإضافة . وإنما هو موجود فى باب الجوهر . والإضافة عارضة له .

ولعل هذا الذى قاله ابن سينا هو صحيح فى صور الأجرام

السماوية مع ما تدركه من الصور المفارقة للمواد . فإن الفلاسفة يزعمون ذلك ؛ لأنه — وفى نسخة « لا » — قد تبين أن ههنا — وفى نسخة « هنا » — صوراً مفارقة للمواد . وجودها — وفى نسخة « ووجودها » — هو تصورها — وفى نسخة « بصورها » — .

وأن العلم إنما غاير المعلوم ههنا ؛ من قبل أن المعلوم هو فى مادة .

* * *

[٧٨] — قال أبو حامد ، مجيباً للفلاسفة :

والجواب أن الفعل يتعلق بالمفعول — وفى نسخة « بالفاعل » —

من حيث حدوثه .

لا من حيث عدمه السابق .

ولا من حيث كونه موجوداً فقط .

فإنه لا يتعلق به فى ثانى حال الحدوث عندنا ، وهو موجود . بل يتعلق — وفى نسخة « فيتعلق » — به فى حال حدوثه . من حيث إنه حدوث وخروج من العدم إلى الوجود .

فإن نفى منه معنى الحدوث ، لم يعقل كونه فعلا . ولا تعلقه — وفى نسخة « يعقله » — بالفاعل .

* * *

وقولكم : إن كونه حادثاً يرجع إلى كونه مسبوقاً بالعدم .

وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاعل .

فهو كذلك . ولكنه — وفى نسخة « لكنه » — شرط فى كون الوجود — وفى نسخة « وجود » — فعل الفاعل ، أعنى كونه مسبوقاً بالعدم .

فالوجود الذى ليس مسبوقاً بعدم . بل هو دائم لا يصلح لأن — وفى نسخة « أن » — يكون فعلا لفاعل — وفى نسخة « للفاعل » —

وليس كل ما يشترط فى كون الفعل فعلا ، ينبغى أن يكون بفعل الفاعل .

فإن ذات الفاعل وقدرته ، وإرادته ، وعلمه ، شرط فى كونه فاعلا — وفى نسخة بدون كلمة « فاعلا » — وليس ذلك من أثر — وفى نسخة « آثار » — الفاعل — وفى نسخة « المفعول » —

ولكن لا يعقل فعل إلا من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — موجود ، فكان وجود الفاعل — وفى نسخة « فإن كان الفاعل » — شرطًا — وفى نسخة بدون كلمة « شرطًا » — وإرادته . وقدرته . وعلمه — وفى نسخة بزيادة « شرطًا » — ليكون فاعلا . وإن لم يكن من أثر الفاعل .

* * *

[٧٨] — قلت : هذا الكلام كله صحيح : فإن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك .

والحركة من الوجود — وفى نسخة « بالوجود » — الذى بالقوة ، إلى الوجود الذى بالفعل ، هى التى — وفى نسخة بدون عبارة « هى التى » وفى أخرى بدون كلمة « هى » — تسمى حدوثاً .

وكما قال : العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك . وليس ما كان شرطاً فى فعل الفاعل يلزم ، إذا لم يتعلق به فعل الفاعل . أن يتعلق بضده . كما ألزم ابن سينا .

لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات — وفى نسخة «الموجود» — ما فصولها الجوهرية فى الحركة ، كالرياح وغير ذلك .

وإنما — وفى نسخة « و » — السموات وما دونها هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — من هذا الجنس من الموجودات التى وجودها فى الحركة .

وإذا كان ذلك كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » — فهى فى حدوث دائم لم يزل . ولا يزال .

وعلى هذا . فكما أن الموجود الأزلى أحق بالوجود من الغير الأزلى.

كذلك ما كان حدوثه أزليًّا . أولى باسم الحادث . مما حدوثه في وقت ما .

ولولا كون العالم بهذه — وفى نسخة « بهذا » — الصفة . أعنى أن جوهره فى الحركة . لم يحتج العالم بعد وجوده إلى البارئ سبحانه . كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه ، إلا — وفى نسخة « و إلا » — لو كان العالم من باب المضاف . كما رام ابن سينا أن يبينه — وفى نسخة « يثبته » — فى القول المتقدم .

وقد قلنا نحن: إن ما — وفى نسخة « من ما » وفى أخرى « من» — رام منهم — وفى نسخة « من » — ذلك . هو صادق على صور الأجرام السماوية .

و إن كان هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — هكذا . فالعالم مفتقر — وفى نسخة « يفتقر » — إلى حضور الفاعل له — وفى نسخة بدون عبارة « له » وفى أخرى « الفاعل لا » — فى حال وجوده . من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً . أعنى :

لكون جوهر العالم . كائناً فى الحركة .

وكون — وفى نسخة « وكونه » — صورته التى بها قوامه . ووجوده من طبيعة المضاف ، لا من طبيعة الكيف . أعنى الهيئات والملكات المعدودة فى باب الكيف .

فإن كل ما كانت صورته داخلة فى هذا الجنس . ومعدودة — وفى نسخة « معدودة » — فيه . فهو إذا وجد . وفرغ وجوده مستغن عن — فى نسخة « وجوده ممتنعاً فيه » وفى أخرى « وجوده كان محتاجاً إلى » — الفاعل .

فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ، ويرفع — وفى نسخة « ورفع » — عنك الحيرة التى تنشأ للناس من — وفى نسخة « بين » — هذه الأقاويل المتضادة .

* * *

[٧٩] — قال أبو حامد : مجيبًا عن الفلاسفة :

فإن قيل : إن اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر عنه ، فيلزم منه أن يكون الفعل :

حادثًا ؛ إن كان الفاعل حادثًا .

وقديمًا إن كان قديمًا .

وإن شرطتم أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا — وفى نسخة « فهو » — محال ؛ إذ من حرك — وفى نسخة « يتحرك » وفى أخرى « تحرك » — اليد فى قدح ماء ، تحرك الماء مع حركة اليد ، لا قبلها — وفى نسخة « قبله » — ولا بعدها — وفى نسخة « بعده » — إذ لو تحرك بعدها — وفى نسخة « بعده » — لكان اليد مع الماء قبل تنحيه ، فى حيز — وفى نسخة « حين » — واحد .

ولو تحرك قبلها — وفى نسخة « قبله » — لانفصل الماء عن اليد، وهو مع كونه معها — وفى نسخة « معه » — معلوله — وفى نسخة « معلولها » وفى أخرى « معلولا » — وفعل من جهته .

فإن فرضنا اليد قديمة فى الماء متحركة ؛ كانت حركة الماء أيضًا دائمة . وهى مع دوامها معلولة ومفعولة ، ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام .

فكذلك نسبة العالم إلى الله تعالى عز وجل .

* * *

[٧٩] – قلت : أما فى الحركة مع المحرك ، فصحيح .

وأما فى الموجود الساكن مع الموجد له .

أو فيما ليس شأنه أن يسكن أو يتحرك إن فرض موجوداً – وفى نسخة « موجداً » – بهذه الصفة .

فغير صحيح .

فلتكن هذه النسبة إنما – وفى نسخة « إذا » – وجدت بين الفاعل والعالم – وفى نسخة « أو العالم » – من جهة ما هو متحرك .

وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارناً لوجوده ، فصحيح .

إلا أن يعرض للموجود أمر خارج عن الطبع .

أو عارض من – وفى نسخة « فى » – العوارض .

وسواء كان الفعل طبيعياً – وفى نسخة « طبعياً » – .

أو إرادياً .

فانظر كيف وصفت الأشعرية موجوداً قديماً . ومنعوا عليه الفعل – وفى نسخة بدون عبارة « طبيعياً ... عليه الفعل » – فى وجوده القديم ، ثم أجازوه عليه ، حتى كان وجوده القديم انقسم إلى وجودين قديمين :

ماض .

ومستقبل .

وهذا كله عند الفلاسفة هوس وتخليط .

* * *

[٨٠] — قال أبو حامد : مجيبًا للفلاسفة فى القول المتقدم :

قلنا — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — : لا نحيل أن يكون الفعل مع الفاعل، بعد كون الفعل حادثًا ، كحركة الماء ؛ فإنها حادثة عن عدم . فجاز أن يكون فعلا ، ثم — وفى نسخة بدون كلمة « ثم » وفى أخرى « فعلا الماء » — سواء كان متأخراً عن ذات الفاعل ، أو مقارنًا له .

وإنما نحيل الفعل القديم ؛ فإن ماليس حادثًا عن عدم ، فتسميته — وفى نسخة « فنسميه » — فعلا ، مجاز مجرد لا حقيقة له .

وأما المعلول مع العلة فيجوز :

أن يكونا حادثين .

وأن يكونا قديمين .

كما يقال : إن العلم القديم — وفى نسخة « العلة القديمة » — علة لكون القديم عالمًا ، ولا كلام — وفى نسخة « الكلام » — فيه .

وإنما الكلام فيما يسمى (فعلا) .

ومعلول — وفى نسخة « وتعلق » — العلة لا يسمى [فعل العلة] إلا مجازاً .

بل — وفى نسخة « بل ما » — يسمى فعلا بشرط — وفى نسخة « فشرطه » — أن يكون حادثًا عن عدم .

فإن تجوز متجوز بتسمية القديم الدائم الوجود ، فعلا لغيره ، كان متجوزاً فى الاستعارة .

وقولكم : لو قدرنا حركة الماء — وفى نسخة « الإصبع » — مع الإصبع ، قديمة — وفى نسخة « قديمًا » — دائمًا — وفى نسخة « دائمة » — لم تخرج حركة الماء عن كونها — وفى نسخة « كونه » — فعلا .

تلبيس ؛ لأن الإصبع — وفى نسخة « الإصباع » — لا فعل له ، وإنما الفاعل ذو الإصبع ، وهو المريد — وفى نسخة « الموجد » — ولو قدرناه — وفى نسخة « قدر » وفى أخرى « قدرنا » — قديمًا ، لكانت حركة الإصبع — وفى نسخة

« الإصباع » — فعلا له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — من حيث إن كل جزء من الحركة ، فحادث عن — وفى نسخة « من » — عدم .

فهذا الاعتبار كان فعلا .

وأما حركة الماء . فقد لا نقول : إنه من فعله . بل هو من فعل الله .

وعلى — وفى نسخة « على » — أى وجه — وفى نسخة « جهة » — كان ، فكونا فعلا من حيث إنه حادث ، إلا أنه — وفى نسخة « لأنه » — دائم الحدوث . وهو فعل من حيث إنه حادث .

ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : فإن — وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى « فقد » — اعترفتم بأن :

نسبة الفعل إلى الفاعل . من حيث إنه موجود .

كنسبة المعلول إلى العلة .

ثم سلمتم تصور الدوام فى نسبة العلة .

فنحن لا نعنى بكون العالم فعلا، إلا كونه معلولاً ، دائم النسبة إلى الله تعالى

فإن لم تسموا هذا فعلا ، فلا مضايقة فى الأسماء — وفى نسخة « التسميات » — بعد ظهور المعانى — وفى نسخة « المعنى » —

قلنا : ولا غرض — وفى نسخة بزيادة « لنا » — من هذه المسألة إلا بيان أنكم تتجملون بهذه الأسماء من غير تحقيق .

وأن الله تعالى عندكم ليس فاعلا تحقيقـًا .

ولا العالم فعله تحقيقـًا ؛

وأن اطلاق هذا الاسم — وفى نسخة بدون كلمة « الاسم » — مجاز منكم ، لا تحقيق له .

وقد ظهر هذا .

• • •

[٨٠] – قلت : هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له أنهم إنما يعنون :

بأن الله فاعل .

وأنه – وفى نسخة « أنه » وفى أخرى « بأنه » – علة له فقط .

وأن – وفى نسخة « فإن » – العلة مع المعلول .

وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول ؛ لأن المعلول إنما يلزم عن العلة التى هى علة له ، على طريق الصورة . أو – وفى نسخة « و » – على طريق الغاية .

وأما المعلول فليس يلزم عن العلة التى هى علة فاعلة ، بل قد توجد العلة الفاعلة – وفى نسخة « الفاعلية » – ولا يوجد المعلول .

فكان أبو حامد – وفى نسخة « أبا حامد » – كالوكيل الذى نقر – وفى نسخة « يقرأ » – على موكله ، بما لم يأذن له فيه (١) .

* * *

بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل ، لم يزل فاعلا ، ولا يزال ، أى لم يزل مخرجاً له من العدم إلى الوجود ، ولا يزال مخرجاً .

* * *

وقد كانت هذه المسألة قديماً دارت بين .

آل أرسطوطاليس .

وآل أفلاطون .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بأنه يقول عن الفلاسفة ما لم يقولوه .

وذلك أن أفلاطون لما قال بحدوث(١) العالم لم يكن فى قوله شك فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أنه — وفى نسخة « أنه إن » — يضع للعالم صانعاً فاعلا .

وأما أرسطوطاليس . فلما وضع أنه قديم شكك — وفى نسخة « شك » — عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك . وقالوا :

إنه لا يرى أن للعالم صانعاً . فاحتاج أصحاب أرسطو أن يجيبوا عنه — وفى نسخة « فيه » — بأجوبة تقتضى أن أرسطو يرى أن للعالم صانعاً وفاعلا .

وهذا يبين على الحقيقة فى موضعه(٢) .

* * *

والأصل فيه هو أن الحركة عندهم فى الأجرام السماوية . بها يتقوم وجودها . فمعطى الحركة هو فاعل للحركة — وفى نسخة « الحركة » — حقيقة .

وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم وجودها إلا بالحركة .

فمعطى الحركة هو فاعل الأجرام السماوية .

* * *

(١) لعل هذا ما يسمونه بالحدوث الذاتى للعالم . وهذا التأويل فى رأى أفلاطون هو الذى جعل الغزالى يقول فى التهافت :

[وحكى عن أفلاطون أنه قال : العالم مكون ومحدث . ثم منهم من أول كلامه . وأبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له] .

نعم إن ابن رشد متأخر عن الغزالى ، ولكن هذا التأويل فى كلام أفلاطون . لم يكن ابن رشد أول من قال به .

(٢) هل هذه الإحالة لأن الكتاب من كتب العامة . لا من كتب الخاصة ؟ أو لأن الدخول فيه يقتضى الإطالة المفوتة للغرض ؟

وأيضاً قد – وفي نسخة بدون كلمة « قد » – تبين – وفي نسخة « بين » – عندهم ، أنه معطى الوحدانية التي بها صار العالم واحداً .

ومعطى الوحدانية التي هي شرط – وفي نسخة « شرطاً » – في وجود الشيء المركب هو – وفي نسخة « وهو » – معطى وجود الأجزاء التي وقع منها التركيب ؛ لأن التركيب هو علة لها على ما تبين .

وهذه هي – وفي نسخة بدون كلمة « هي » – حال المبدأ الأول سبحانه مع العالم كله – وفي نسخة « كلهم » – .

وأما قولهم : إن الفعل حادث فصحيح ، لأنه حركة .

وإنما معنى القدم – وفي نسخة « العدم » – فيه أنه لا أول له ولا آخر ؛ ولذلك ليس يعنون بقولهم :

إن العالم قديم .

أنه متقوم – وفي نسخة « متقدم » – بأشياء قديمة ؛ لكونها حركة .

وهذا هو الذي لما لم – وفي نسخة بدون كلمة « لم » – تفهمه الأشعرية ، عسر عليهم أن يقولوا : إن الله قديم ، وأن العالم قديم .

ولذلك كان اسم الحدوث الدائم أحق به من اسم القدم .

* * *

[٨١ — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

الوجه الثالث

فى

استحالة كون العالم فعلا لله تعالى

على أصلهم

بشرط — وفى نسخة « لشرط » — مشترك — وفى نسخة « مشترط » — بين الفاعل والفعل . وهو أنهم قالوا :

لا يصدر من الواحد إلا شىء واحد .

والمبدأ واحد من كل وجه .

والعالم مركب من مختلفات ، فلا يتصور أن يكون فعلا لله تعالى بموجب أصلهم .

* * *

[٨١] — قلت : أما إذا سلم هذا الأصل والتزم ، فيعسر الجواب عنه . لكنه شىء لم يقله — وفى نسخة « لا يقوله » — إلا المتأخرة من فلاسفة الإسلام .

* * *

[٨٢] — ثم قال مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه — وفى نسخة « عنه » — تعالى موجود واحد ، وهو — وفى نسخة « هو » — أول المخلوقات . وهو عقل مجرد ، أى هو جوهر قائم بنفسه . غير متحيز ، يعرف نفسه ويعرف مبدأه . ويعبر عنه فى لسان الشرع بـ (الملك)

ثم منه يصدر الثالث — وفى نسخة « ثالث » —

ومن الثالث رابع .

وتكثر الموجودات بالتوسط .

فإن اختلاف الفعل — وفى نسخة « الموجود » — وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة : كما أنا نفعل بقوة الشهوة . خلاف ما نفعل بقوة الغضب .

وإما أن يكون لاختلاف المواد ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ، وتذيب بعض الجواهر ، وتصلب بعضها .

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم ، ويثقب بالمثقب .

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط ، بأن يفعل واحداً . ثم ذلك الفعل يفعل غيره ، فيكثر الفعل .

* * *

وهذه الأقسام كلها محال فى المبدأ الأول ؛ إذ ليس فى ذاته اختلاف . ولا — وفى نسخة « ولا فى » وفى أخرى « ولا فيه » — اثنينية ، ولا — وفى نسخة « لا » — كثرة كما سيأتى فى أدلة التوحيد .

ولا ثم — وفى نسخة « ثمت » — اختلاف مواد .

فإن الكلام فى المعلول الأول الذى — وفى نسخة « والذى » هو — وفى نسخة « هى » — المادة الأولى مثلا — وفى نسخة « صادر عن الأول » بدل « المادة الأولى مثلا » وفى أخرى « المادة الأولى مثلا هو صادر عن الأول » —

ولا ثم — وفى نسخة « ثمت » — اختلاف آلة ، إذ — وفى نسخة بدون كلمة « إذ » — لا موجود مع الله تعالى فى رتبته — وفى نسخة « فى مرتبته » وفى أخرى بدون العبارتين —

فالكلام فى حدوث الآلة الأولى .

فلم يبق إلا أن تكون الكثرة فى العالم صادرة — وفى نسخة « صادراً » وفى أخرى « صادر » — من الله تعالى : بطريق التوسط . كما سبق .

[٨٢] — قلت : حاصل هذا الكلام أن الأول إذا — وفى نسخة « إذ » — كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد . وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر :

إما من قبل المواد ، ولا مواد معه .

أو من قبل الآلة ، ولا آلة — وفى نسخة « والآلة » « وفى أخرى « ولا الآلة » — معه — وفى نسخة بزيادة « لا موجود مع الله فى رتبته » — .

فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولا واحد .

وعن ذلك الواحد واحد — وفى نسخة بدون عبارة « وعن ذلك الواحد واحد » — فتوجد الكثرة — وفى نسخة « للكثرة » — .

* * *

[٨٣] — ثم قال رادًّا — وفى نسخة « ردًّا » — عليهم :

قلنا : فيلزم من — وفى نسخة « عن » — هذا أن لا يكون فى العالم شىء — وفى نسخة « ولا شىء » وفى أخرى « إلا شىء » — واحد مركب — وفى نسخة « مركباً » — من أفراد . بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وكل واحد معلول لواحد آخر فوقه ، وعلة لآخر — وفى نسخة « الأخرى » — تحته — وفى نسخة بدون عبارة « وعلة لآخر تحته » —

إلى أن ينتهى إلى معلول لا معلول له ، كما انتهى — وفى نسخة « ينتهى » — فى جهة التصاعد — وفى نسخة « التصعد » — إلى علة لا علة لها — وفى نسخة « له » —

وليس كذلك ؛ فإن الجسم عندهم مركب — وفى نسخة بدون كلمة « مركب » - من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما — وفى نسخة « باجتماعها » — شيئاً واحداً

والإنسان — وفى نسخة « إذ الإنسان » — مركب من جسم ونفس وليس — وفى نسخة « ليس » — وجود أحدهما من الآخر ، بل وجودهما جميعاً من علة — وفى نسخة « بعلة » وفى أخرى « لعلة » — أخرى .

والفلك عندهم كذلك ؛ فإنه جرم ذو نفس ، لم تحدث النفس بالجرم . ولا الجرم بالنفس ، بل كلاهما صادران — وفى نسخة « صدرا » وفى أخرى « صدر » — من — وفى نسخة « عن » — علة سواهما .

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

أمن — وفى نسخة « من » وفى أخرى « إما من » — علة واحدة ؟ فيبطل قولهم : لا يصدر من الواحد إلا واحد .

أو من علة مركبة ؟ فيتوجه — وفى نسخة « ويتوجه » — السؤال فى تلك — وفى نسخة « فى تركيب » — العلة إلى — وفى نسخة « إلا » — أن يلتقى بالضرورة مركب وبسيط — وفى نسخة « ببسيط » —

فإن المبدأ بسيط ، وفى الآخر — وفى نسخة « الأواخر » — تركيب . ولا يتصور ذلك إلا بالالتقاء — وفى نسخة « بالتقاء » — .

وحيث يقع الالتقاء — وفى نسخة « التقاء » — يبطل قولهم :

إن الواحد لا يصدر منه — وفى نسخة « عنه » — إلا واحد .

[٨٣] — قلت : هذا لازم لهم ، إذا وضعوا الفاعل الأول ، كالفاعل البسيط الذى فى الشاهد .

أعنى أن تكون الموجودات كلها بسيطة .

لكن هذا إنما يلزم من جعل هذا الطلب — وفى نسخة « المطلب » — عاماً فى جميع الموجودات .

وأما من قسم الموجود إلى — وفى نسخة « الموجودات إلى » وفى أخرى بدون هذه العبارة : —

الموجود المفارق .

والموجود الهيولانى المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المعقول .

فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة :

المادة والصورة .

وجعل بعضها لبعض فاعلات . إلى أن يرتقى إلى الجرم السماوى .

وجعل الجواهر المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول . هو لها مبدأ على جهة .

تشبه — وفى نسخة « تشبيه » — الصورة — وفى نسخة « والصورة » — .

وتشبه — وفى نسخة « وتشبيه » وفى أخرى « وشبه » — الغاية — وفى نسخة بدون عبارة « وتشبه الغاية » — .

وتشبه — وفى نسخة « وتشبيه » وفى أخرى « وشبه » — الفاعل .

وذلك كله مبين فى كتبهم .

فتأتى — وفى نسخة « فبأى » وفى أخرى « فباقى » — المقدمة مشتركة .

فليس تلزمهم هذه الشكوك .

وهذا هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — مذهب أرسطو.

* * *

وهذه القضية القائلة :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

هى قضية اتفق عليها القدماء – وفى نسخة بزيادة « من الفلاسفة » – حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلى – وفى نسخة « الجزئى » – وهم يظنونه – وفى نسخة « يظنون » – الفحص البرهانى .

فاستقر رأى – وفى نسخة « باستقراء » – الجميع منهم على :

أن المبدأ واحد للجميع .

وأن الواحد يجب أن لا يصدر عنه إلا واحد .

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة .

وذلك بعد أن بطل عندهم الرأى الأقدم من هذا . وهو :

أن المبادئ الأول اثنان :

أحدهما : للخير .

والآخر : للشر .

وذلك أنه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة .

ورأوا أن المتضادة العامة التى تعم جميع الأضداد . هى الخير والشر . فظنوا أنه يجب أن تكون المبادئ اثنين .

فلما تأمل القدماء الموجودات . ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة . وهو النظام الموجود فى العالم .

كالنظام الموجود . فى العسكر من قبل قائد العسكر .

والنظا م الموجود فى – وفى نسخة بدون عبارة « العالم كالنظام ... الموجود فى » – المدن ، من قبل مدبرى المدن .

اعتقدوا أن العالم يجب أن يكون بهذه الصفة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا] .

واعتقدوا لمكان وجود الخير في كل موجود ، أن الشر حادث بالعرض ، مثل العقوبات التي يضعها مدبرو المدن الفاضلون ، فإنها شرور وضعت من أجل – وفي نسخة « من أهل » – الخير ، لا على القصد الأول .

وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا أن – وفي نسخة « إلا » – يشوبها شر – وفي نسخة « شيء » – كالحال في وجود الإنسان الذي هو مركب من :

نفس ناطقة .

ونفس بهيمية .

فكأن الحكمة اقتضت عندهم .

أن يوجد الخير الكثير .

وإن كان يشوبه شر يسير .

لأن وجود الخير الكثير مع الشر اليسير ، أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير .

* * *

فلما تقرر بالآخرة عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحداً .

ووقع هذا الشك في الواحد ،

جاوبوا – وفى نسخة « أجابوا » وفى أخرى « وجاوبوا » – فيه – وفى نسخة « به » – بأجوبة ثلاثة :

فبعضهم زعم أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى ؛ وهو [أنكساغورس] – وفى نسخة « فيثاغورس » – وآله – وفى نسخة بدون عبارة « وآله » – .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – جاءت من قبل كثرة الآلات .

وبعضهم زعم أن الكثرة إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – جاءت من قبل المتوسطات .

وأول من وضع هذا ، أفلاطون . وهو أقنعها رأياً ؛ لأن السؤال يأتى فى الجوابين الآخرين ، وهو :

من أين جاءت كثرة المواد ؟ وكثرة الآلات ؟

فمن اعترف بهذه المقدمة ، فالشك مشترك بينهم .

والكلام فى الوجه الذى به لزمت الكثرة عن – وفى نسخة « من » – الواحد ، لازم لها – وفى نسخة « له » – .

أعنى فيمن – وفى نسخة « لمن » – اعترف :

أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وأما المشهور اليوم ، فهو ضد هذا ، وهو أن الواحد الأول :

صدر عنه صدوراً – وفى نسخة « صدور » – أولا – وفى نسخة « أول » – جميع الموجودات المتغايرة .

فالكلام فى هذا الوقت ، مع أهل هذا الزمان ، إنما هو فى هذه المقدمة .

* * *

وأما ما اعترض – وفى نسخة « اعتراضه » – به أبو حامد . على المشائين . فليس يلزمهم . وهو أنه :

إن كانت – وفى نسخة « كان » – الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات . فليس يلزم عن ذلك إلا كثرة بسيطة – وفى نسخة « بسيط » – كل واحد منها مركب من كثرة .

فإن الفلاسفة يرون أن ههنا كثرة بهاتين الجهتين :

كثرة – وفى نسخة بدون كلمة « كثرة » – لأمور – وفى نسخة « بأمور » – بسيطة ، وهى الموجودات البسيطة التى ليست فى هيولى . وأن هذه – وفى نسخة « هؤلاء » – بعضها أسباب لبعض . وترتقى – وفى نسخة « ترتقى » – كلها إلى سبب واحد . هو من جنسها . وهو أول فى ذلك الجنس .

وأن كثرة الأجرام السماوية إنما جاءت عن كثرة هذه المبادئ

وأن الكثرة التى دون الأجرام السماوية . إنما جاءت من قبل الهيولى والصورة . والأجرام – وفى نسخة « أو الأجرام » – السماوية .

فلم يلزمهم شىء من هذا الشك .

فالأجرام السماوية متحركة أولا ، من المحركين لها . الذين ليس هم فى مادة أصلا .

وصورها ، أعنى الأجرام السماوية ، مستفادة من أولئك المحركين .

وصور ما دون الأجرام السماوية ، مستفادة – وفى نسخة بدون عبارة – « من أولئك . . . مستفادة » – من الأجرام السماوية .

وبعضها من بعض سواء – وفى نسخة « وسواء » .

كانت صور الأجسام البسائط التى فى المادة الأولى الغير – وفى نسخة « غير » – كائنة ولا فاسدة .

أو صوراً لأجسام مركبة – وفى نسخة « المركبة » – من الأجسام البسيطة – وفى نسخة « منها » –

وأن التركيب فى هذه هو من قبل – وفى نسخة « من قبيل » الأجرام السماوية .

هذا هو اعتقادهم فى النظام الذى ههنا .

وأما الأشياء التى حركتهم . أعنى الفلاسفة . لهذا الاعتقاد ، فليس يمكن أن تبين – وفى نسخة « تتبين » – ههنا . إذ كان بنوه – وفى نسخة « بينوه » – على أصول ومقدمات كثيرة تبين فى صنائع كثيرة . وبصنائع كثيرة – وفى نسخة « وطبائع كثيرة » وفى أخرى بدون العبارتين – بعضها مرتب على بعض .

* * *

وأما الفلاسفة من أهل الإسلام . كأبى نصر . وابن سينا . فلما سلموا – وفى نسخة « تسلموا » – لخصومهم :

أن الفاعل فى الغائب . كالفاعل فى الشاهد .

وأن الفاعل الواحد . لا يكون منه إلا – وفى نسخة « لا » – مفعول واحد .

وكان – وفى نسخة « ولما كان » – الأول عند الجميع واحداً بسيطاً .

عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه . حتى اضطرهم الأمر أن لم – وفى نسخة « لا » – يجعلوا الأول هو المحرك – وفى نسخة « محرك » – الحركة اليومية .

بل قالوا :

إن الأول هو موجود بسيط . صدر عنه :

محرك الفلك الأعظم .

وصدر عن محرك الفلك الأعظم ، الفلك الأعظم .

ومحرك الفلك الثانى الذى تحت الأعظم ، إذ كان هذا المحرك مركباً .

من ما – وفى نسخة « من كونه » – يعقل من – وفى نسخة « يفعل من » وفى أخرى « يعقل » – الأول .

وما يعقل من – وفى نسخة «وما يفعل من» وفى أخرى « و يعقل» – ذاته.

وهذا خطأ[1] على – وفى نسخة « عن » – أصولهم :

لأن العاقل والمعقول – وفى نسخة « الفاعل والمفعول » – هو شىء واحد فى العقل الإنسانى ، فضلا عن العقول المفارقة .

* * *

وهذا كله ليس يلزم قول أرسطو ؛ فإن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر – وفى نسخة « صدر » – عنه فعل واحد ، ليس يقال – وفى نسخة « يقال له » – مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب ، فاعل مطلق .

والذى فى الشاهد ، فاعل مقيد .

والفاعل – وفى نسخة « والفعل » – المطلق ليس – وفى نسخة « لا » – يصدر عنه إلا فعل مطلق .

والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول .

* * *

---

(١) ابن رشد يخطئ ابن سينا .

وبهذا استدل أرسطوطاليس على أن الفاعل للمعقولات — وفى نسخة « للمفعولات » وفى أخرى « للمعقولات » — الإنسانية ، عقل متبرئ — وفى نسخة « مبتدئ » — عن المادة ، أى من كونه — وفى نسخة « كون » — يعقل كل شيء .

وكذلك استدل على العقل المنفعل : أنه لا كائن ولا فاسد ، من قبل أنه يعقل — وفى نسخة « يقبل » — كل شيء .

* * *

والجواب فى هذا على مذهب الحكيم أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض . مثل :

ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة — وفى نسخة « البسيط » — بعضها مع بعض ؛ فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » — فمعطى الرباط هو معطى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه واحد .

والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن — وفى نسخة « من » — واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة — وفى نسخة « الوجوه » — تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة — وفى نسخة « والمعطاة » — فى موجود موجود . وجود ذلك الموجود — وفى نسخة بزيادة « الذى

يوحده . وهو به واحد » — .

وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى . كما تحصل الحرارة التى فى موجود موجود . من الأشياء الحارة . عن الحار الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » وفى أخرى « أول » — الذى هو النار . وتترقى بها .

* * *

وبهذا جمع أرسطو . بين .

للوجود المحسوس .

والوجود المعقول .

وقال :

إن العالم واحد . صدر عن واحد .

وإن الواحد هو سبب الوحدة . من جهة . وسبب الكثرة من جهة .

ولما لم يكن من قبله — وفى نسخة « ولما تمكن مِنْ قِبله » — وقف على هذا . ولعسر — وفى نسخة « وتعسر » — هذا المعنى لم يفهمه — وفى نسخة « يكشفه » — كثير ممن — وفى نسخة « مما » — جاء بعده . كما ذكرنا — وفى نسخة « ذكرناه » — .

وإذا كان ذلك كذلك . فبين أن ههنا موجوداً واحداً تفيض منه قوة واحدة . بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها — وفى نسخة « وحدتها » — كثيرة — وفى نسخة « كثرة » وفى أخرى « وكثرتها » — .

فإذن – وفى نسخة « فإذا صدر » – عن الواحد بما – وفى نسخة « ما » – هو واحد واجب – وفى نسخة « وجب » – أن توجد الكثرة أو تصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن – وفى نسخة « شئت ما » – تقول .

وهذا معنى قوله :

وذلك بخلاف ما ظن من قال :

إن الواحد يصدر – وفى نسخة « لا يصدر » – عنه واحد .

* * *

فانظر هذا الغلط . ما أكثره على الحكماء ؟ فعليك أن تتبين قولهم هذا .

هل هو برهان ؟ أم لا ؟

أعنى فى كتب القدماء . لا فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – كتب ابن سينا وغيره – وفى نسخة « أو غيره » – الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى ، حتى صار ظنيا [١].

* * *

[٨٤] – قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : إذا – وفى نسخة « فإذا » – عرف مذهبنا ، اندفع الإشكال ؛ فإن الموجودات تنقسم :

إلى ما هى فى محل – وفى نسخة « محال » – كالأعراض والصور .

وإلى ما – وفى نسخة بزيادة « هى » – ليست فى محل – وفى نسخة « محال » –

وهذا ينقسم – وفى نسخة « وهذه تنقسم » –

---

(١) يتهم ابن رشد ، ابن سينا وشيعته هذا الاتهام الخطير ؛ بأنهم غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى ، حتى صار ظنيا .

إلى ما هي — وفى نسخة بدون عبارة « فى محل كالأعراض . . . إلى ما هى » —
محل — وفى نسخة « محال » — لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ما هى ليست — وفى نسخة «ماليست» — بمحل — وفى نسخة « بمحال» —
كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، وهى تنقسم :

إلى ما يؤثر فى الأجسام ، ونسميها نفوساً .

وإلى ما لا يؤثر فى الأجسام ، بل فى النفوس ، ونسميها عقولا مجردة .

فأما — وفى نسخة « أما » — الموجودات التى تحل فى المحل — وفى نسخة « المحال » — كالأعراض ، فهى حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ :

هو حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهى الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها .

وإنما الكلام فى الأصول القائمة بأنفسها ، لا فى محل — وفى نسخة « محال » —
وهى ثلاثة — وفى نسخة « ثلاثة أقسام » — :

أجسام : وهى أخسها .

وعقول مجردة : وهى التى — وفى نسخة بدون عبارة « مجردة ، وهى التى » —
— لا تعلق لها — وفى نسخة « لا تتعلق » — بالأجسام

لا — وفى نسخة « إلا » — بالعلاقة الفعلية .

ولا — وفى نسخة « و » وفى أخرى « لا » — بالانطباع فيها ، وهى أشرفها .

ونفوس : وهى أوسطها ؛ فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق ، وهو التأثير والفعل فيها .

فهى متوسطة فى الشرف ؛

فإنها تتأثر من العقول .

وتؤثر فى الأجسام .

ثم الأجسام عشرة :

تسع سموات — وفى نسخة « سماوية » —

والعاشر — وفى نسخة « والعاشرة » — المادة التى هى حشو مقعر — وفى نسخة بدون كلمة « مقعر » — فلك القمر .

* * *

والسموات التسع ، حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود كما نذكره .

وهو أن المبدأ الأول فاض من وجوده العقل الأول . وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع فى جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه .

وقد سميناه [العقل الأول] ولا مشاحة فى الأسامى — وفى نسخة « الأسماء » — سمى [ملكًا] أو [عقلا] أو ما أريد .

ويلزم عن — وفى نسخة « من » — وجوده ثلاثة أمور :

عقل ،

ونفس الفلك الأقصى ، وهى السماء التاسعة — وفى نسخة « التسعة » —

وجرم الفلك الأقصى — وفى نسخة « الفلك الأول » —

ثم لزم من العقل الثانى :

عقل ثالث .

ونفس فلك الكواكب .

وجرمه .

ثم لزم من العقل الثالث :

عقل رابع .

ونفس فلك زحل .

وجرمه .

ولزم من العقل الرابع :

عقل خامس .

ونفس فلك المشترى .

وجرمه — وفى نسخة بدون عبارة « ثم لزم من العقل الثانى . . . وجرمه » وفى أخرى بدون عبارة « ولزم من العقل الرابع . . . وجرمه » —

وهكذا ، حتى انتهى إلى العقل — وفى نسخة بدون كلمة «العقل» — الذى لزم منه عقلٌ ونفسٌ فلك القمر وجرمه .

والعقل الأخير — وفى نسخة « والعقل العاشر . وهو الأخير » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » وفى أخرى « وهو » — الذى يسمى العقل الفعال .

ثم لزم — وفى نسخة « ولزم » — حشو فلك القمر . وهى المادة القابلة للكون والفساد : من العقل الفعال . وطبائع الأفلاك — وفى نسخة « الأفعال » —

ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب — وفى نسخة « حركات الكواكب » — امتزاجات مختلفة . تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان .

ولا يلزم أن يلزم من كل عقلٍ ، عقلٌ ؛ إلى غير نهاية ؛ لأن هذه العقول مختلفة الأنواع . فما ثبت لواحد لا يلزم للآخر — وفى نسخة « الآخر » —

* * *

فخرج منه أن العقول ، بعد المبدأ الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — عشرة .

والأفلاك تسعة .

ومجموع هذه المبادىء الشريفة بعد الأول : تسعة عشر .

* * *

وحصل منه أن تحت كل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء :

عقل .

ونفس فلك .

وجرمه .

فلا بد وأن يكون فى مبدئه تثليث لا محالة .

ولا يتصور كثرة فى المعلول — وفى نسخة « المعقول » — الأول ؛ إلا من وجه واحد ، وهو أنه :

يعقل مبدأه .

ويعقل نفسه .

وهو باعتبار ذاته ، ممكن الوجود ؛ لأن وجوب وجوده بغيره ، لا بنفسه .

وهذه معان ثلاثة مختلفة .

فالأشرف — وفى نسخة « والأشر » — من المعلولات الثلاثة ينبغى أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعانى .

فيصدر منه العقل ، من حيث إنه يعقل مبدأه .

ويصدر نفس الفلك من حيث إنه يعقل نفسه .

ويصدر جرم الفلك من حيث إنه ممكن الوجود بذاته .

* * *

فيبقى — وفى نسخة « فينبغى » — أن يقال :

هذا التثليث من أين حصل فى المعلول الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — ومبدؤه واحد ؟

فنقول : لمْ يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه .

ولزمه ، ضرورة ، لا من جهة المبدأ ، أنْ عقل المبدأ ، وهو فى ذاته ممكن الوجود .

وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل هو لذاته .

ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد ، يلزم — وفى نسخة « ويلزم » — ذلك المعلول — وفى نسخة بزيادة « الواحد » — لا من جهة المبدأ — وفى نسخة بزيادة « بل من جهته » وفى أخرى بزيادة « بل من » — أمور ضرورية ، إضافية ، أو غير إضافية ، فيحصل بسببه كثرة ، ويصير بذلك مبدأ وجودِ الكثرة .

فعلى هذا الوجه يمكن أن يلتقى المركب بالبسيط ؛ إذ لا بد من الالتقاء ، ولا يمكن إلا كذلك .

فهو الذى يجب الحكم به .

فهذا هو القول فى تفهم مذهبهم .

* * *

[٨٤] ـ قلت: هذا كله تخرص على الفلاسفة [١] ، من ابن سينا وأبى نصر ، وغيره .

ومذهب القوم القديم هو :

أن ههنا مبادىء . هى الأجرام ـ وفى نسخة « للأجرام » ـ السماوية .

ومبادىء الأجرام السماوية موجودات ـ وفى نسخة بدون كلمة « موجودات » ـ مفارقة للمواد . هى المحركة للأجرام السماوية ـ وفى نسخة بدون عبارة « ومبادئ الأجرام... للأجرام السماوية » ـ

والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :

الطاعة لها ـ وفى نسخة بدون عبارة « لها » ـ .

والمحبة فيها ـ وفى نسخة « لها » ـ .

والامتثال لأمرها إياها بالحركة ـ وفى نسخة « والمحبة » ـ .

والفهم عنها .

وإنها إنما خلقت من أجل الحركة .

* * *

---

(١) ابن رشد يتهم ابن سينا والفارابى ، بعدم فهم مذاهب قدماء الفلاسفة .

وذلك أنه لما صح أن المبادئ التى تحرك الأجرام السماوية
هى مفارقة للمواد

وأنها ليست بأجسام .

لم يبق وجه به يحرك الأجسام ، ما هذا شأنه ، إلا من جهة أن المحرك — وفى نسخة « المتحرك » — أمر بالحركة .

ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة ، تعقل ذواتها ، وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر — وفى نسخة « الآمر » — لها .

ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم :

إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — أن

المعلوم فى مادة .

والعلم ليس فى مادة .

وذلك فى كتاب النفس .

فإذا وجدت موجودات ليست فى مادة ، وجب أن يكون جوهرها علماً ، أوعقلا ، أو كيف شئت أن تسميها .

وصح عندهم أن هذه المبادىء مفارقة — وفى نسخة « هى مفارقة » — للمواد ، من قبل أنها التى أفادت — وفى نسخة « أنها إفادة » — الأجرام السماوية ، الحركة الدائمة ، التى لا يلحقها فيها كلال ، ولا تعب .

وأن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة ، فإنه ليس جسماً ولا قوة فى جسم — وفى نسخة بدون كلمة « جسم » — .

وأن الجسم السماوى إنما استفاد البقاء من قبل المفارقات .

وصح عندهم أن هذه المبادئ المفارقة ، وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها — وفى نسخة بدون عبارة « فيها » — ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود .

وأقاويلهم — وفى نسخة « فأقاويلهم » — مسطورة فى ذلك .

فينبغى لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عندهم — وفى نسخة « عنده » — .

وما يظهر أيضاً من كون جميع الأفلاك تتحرك الحركة اليومية ، مع أنها تتحرك بها الحركات التى تخصها مما — وفى نسخة « ومما » — صح — وفى نسخة « صحح » — عندهم أن الآمر بهذه الحركة — وفى نسخة « الحركات » — هو المبدأ الأول ، وهو الله سبحانه وتعالى .

وأنه أمر سائر المبادىء ، أن تأمر سائر الأفلاك ، بسائر الحركات .

وأن بهذا — وفى نسخة « بهذه » — الأمر قامت السموات والأرض ، كما أن بأمر الملك الأول فى المدينة — وفى نسخة « المدنية » — قامت جميع الأوامر الصادرة — وفى نسخة « الصادر » — ممن — وفى نسخة «عمن » — جعل له الملك ولاية أمر من الأمور — وفى نسخة « أمور » — من المدينة — وفى نسخة بدون كلمة « المدينة » وفى أخرى بدون كلمة « من » وفى رابعة « المدنية » — إلى — وفى نسخة « على » — جميع من فيها ، من أصناف — وفى نسخة « أصناب » — الناس ، كما قال سبحانه :

[وَأَوْحَى فِى كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا] .

وهذا التكليف والطاعة ، هى الأصل فى التكليف والطاعة — وفى نسخة « وفى الطاعة » — التى وجبت على الإنسان ، لكونه حيواناً ناطقاً .

* * *

وأما ما حكاه ابن سينا من صدور — وفى نسخة « صدر » — هذه المبادىء بعضها من بعض ، فهو شىء لا يعرفه[1] القوم .

وإنما — وفى نسخة « وأما » — الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه :

[وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ] .

وأن الارتباط الذى بينها ، هو الذى يوجب كونها معلولة .

بعضها عن بعض .

وجميعها عن المبدأ الأول .

وأنه ليس يفهم من :

الفاعل ، والمفعول — وفى نسخة « والمعلول » — .

والخالق ، والمخلوق .

فى ذلك الوجود ، إلا هذا المعنى فقط .

وما قلناه — وفى نسخة « قلنا » — من ارتباط وجود كل موجود بالواحد ، فذلك — وفى نسخة « وذلك » — خلاف ما يفهم ههنا من :

الفاعل والمفعول — وفى نسخة « والمعلول » — .

---

(١) ابن رشد ينتقد ابن سينا .

والصانع والمصنوع .

فلو تخيلت آمراً له مأمورون كثيرون .

وأولئك المأمورون لهم مأمورون أخر – وفى نسخة « آخر » وفى أخرى « آخرون » – .

ولا وجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لمن دون المأمورين ، إلا بالمأمورين .

لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذى أعطى جميع الموجودات ، المعنى الذى به صارت موجودة .

فإنه إن كان – وفى نسخة « كل» – شيء وجوده ، فى أنه مأمور ، فلا – وفى نسخة « ولا » – وجود له إلا من قبل – وفى نسخة « قبيل » – الآمر الأول .

* * *

وهذا المعنى[1] هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع .

بالخلق ، والاختراع ، والتكليف .

* * *

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم به مذهب هؤلاء القوم ، من غير أن يلحق ذلك ، الشنعةُ التى تلحق من سمعَ مذاهبَ القوم على التفصيل الذى ذكره أبو حامد ههنا[2].

* * *

وهذا كله يزعمون أنه قد تبين فى كتبهم .

---

(١) معنى الخلق والاختراع والتكليف عند الفلاسفة .

(٢) يعنى : أخذاً من ابن سينا الذى ينسب إليه ابن رشد تحريف مذهب القوم .

فمن أمكنه أن ينظر فى كتبهم على الشروط[1] التى ذكروها ، فهو الذى يقف على صحة ما يزعمون ، أو ضده .

وليس يفهم من مذهب أرسطو غير هذا .

ولا من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — مذهب أفلاطون ،

وهو منتهى[2] ما وقفت عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » — العقول الإنسانية .

* * *

وقد يمكن الإنسان أن يقف على هذه المعانى من أقاويل عرض لها إن كانت مشهورة ، مع أنها معقولة : وذلك أن ما شأنه ذلك — وفى نسخة « هذا » — الشأن من التعليم ، فهو لذيذ محبوب عند الجميع .

وإحدى — وفى نسخة « وأحد » — المقدمات التى يظهر منها هذا المعنى — وفى نسخة بدون كلمة « المعنى » — هو — وفى نسخة « وهو » — أن الإنسان إذا تأمل ما ههنا ، ظهر له أن الأشياء التى تسمى حية عالمة ، هى الأشياء المتحركة من ذاتها ، بحركات محدودة ، نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها — وفى نسخة « منها » — أفعال محدودة .

ولذلك قال المتكلمون :

إن كل فعل — وفى نسخة « فاعل » — إنما يصدر عن حى عالم .

فإذا حصل له هذا الأصل . وهو :

أن كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — ما يتحرك حركات محدودة ، فيلزم عنها — وفى نسخة بدون عبارة « عنها » وفى أخرى

---

(١) هذا يشير إلى أن هذا الكتاب ليس فى مستوى الكتب التى يحيل عليها ، ما دامت تلك يشترط لقارئها شروط ، ولا يشترط لقارئ تهافت التهافت شروط .

(٢) رأى ابن رشد فى أفلاطون وأرسطو .

« عنه » ــ أفعال محدودة منتظمة ، فهو :

حيوان ــ وفى نسخة « حى » ــ عالم ــ وفى نسخة بدون عبارة « فإذا حصل . . . حيوان عالم » ــ

وأضاف ــ وفى نسخة « وأضيف » ــ إلى ذلك ما ــ وفى نسخة « مما » ــ هو مشاهد بالحس . وهو :

أن السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة .

يلزم عن ذلك فى الموجودات التى دونها ، أفعال محدودة ، ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات .

تولد أصل ثالث لا شك فيه وهو :

أن السموات ــ وفى نسخة بدون كلمة « السموات » ــ أجسام حية مدركة .

فأما أن حركاتها يلزم عنها أفعال محدودة ، بها قوام ما ههنا وحفظه ، من الحيوان ، والنبات ، والجماد .

فذلك معروف بنفسه عند التأمل ، فإنه ــ وفى نسخة « وبأنه » وفى أخرى « فإنها » ــ لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل ، لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولو لم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان ــ وفى نسخة « كانت » ــ نبات ولا حيوان ، ولا ــ وفى نسخة « ولما » ــ جرى الكون على نظام ، فى كون الإسطقسات بعضها من ــ وفى نسخة « عن » وفى أخرى « على » ــ بعض على السواء ، لينحفظ لها الوجود .

مثال ذلك : أنه إذا بعدت الشمس ــ وفى نسخة بدون كلمة « الشمس » ــ إلى جهة الجنوب ، يرد ــ وفى نسخة « رد » ــ الهواء ،

فى جهة الشمال . فكانت — وفى نسخة بدون عبارة « فكانت » — الأمطار — وفى نسخة »الهواء« وفى أخرى « الأجسام » وفى رابعة بدونها — .

وكثر — وفى نسخة « فكثر » — كون الإسطقس المائى .

وكثر فى جهة الجنوب تولد الإسطقس الهوائى — وفى نسخة « الهواء » — .

وفى الصيف بالعكس .

أعنى إذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا .

وهذه الأفعال التى تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذى ، — وفى نسخة «التى » — لها دائماً من موجود موجود — وفى نسخة «وجود موجود » من المكان الواحد بعينه تلفى — للقمر ، ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكاً مائلة .

وهى تفعل فصولا أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها . فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية . الفاعلة لليل — وفى نسخة « الليل» وفى أخرى « للنهار » وفى أخرى بحذفها — والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير — وفى نسخة «بتسخير» — جميع السموات له فى غير ما آية ، مثل قوله سبحانه :

[سَخَّرَ لَكمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] . الآية

فإذا تأمل — وفى نسخة « قابل» — الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات — وفى نسخة « الإنسان وهذه التدبيرات » — اللازمة

المتقنة – وفى نسخة « المتفقة » وفى أخرى « المتفننة » – عن حركات الكواكب .

ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات . وهى ذوات أشكال محدودة .

ومن جهات محدودة .

ونحو أفعال محدودة .

وحركات – وفى نسخة « حركات» – متضادة .

علم – وفى نسخة « واعلم » وفى أخرى « وعلم » – أن هذه الأفعال المحدودة ، إنما هى عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة .

ويزيده اقناعاً فى ذلك إذ – وفى نسخة « أنه » – يرى – وفى نسخة « نحن نرى » – أن كثيراً من الأجسام الصغيرة ، الحقيرة ، الخسيسة . المظلمة الأجساد ، التى ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أجرامها ، وخساسة أقدارها . وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها .

وأن الجود الإلهى أفاض – وفى نسخة «فاض» – عليها الحياة – وفى نسخة «الجود » – والإدراك التى بها دبرت ذاتها . وحفظت وجودها .

علم – وفى نسخة « نعلم » وفى أخرى « علموا » – على القطع :

أن الأجسام السماوية أحرى أن تكون حية – وفى نسخة « هيأة » – مدركة من هذه الأجسام ، لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ] .

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام – وفى نسخة « الأجسام » وفى أخرى « لأجسام » – الحية – وفى نسخة « الحسية » – التى ههنا .

علم على القطع أنها حية ، فإن الحى لا يديره إلا حى أكمل حياة منه .

* * *

فإذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة ، المختارة ، المحيطة بنا .

ونظر إلى أصل ثالث ، وهو أن – وفى نسخة « أنها مع » – عنايتها بما – وفى نسخة « بنا » – ههنا ، هى غير محتاجة إليها فى وجودها .

علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوانات – وفى نسخة « الحيوان » – والنبات ، والجمادات .

وأن الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً ، لكان واحداً – وفى نسخة « واحد » – منها .

وكل واحد منها مسخر لما دونه ههنا ، من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجوده .

وأنه – وفى نسخة « فإنه » – لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال ؛ لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة فى هذا الفعل .

فإذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف للجرم – وفى نسخة

« الحرم » المتوجه إليها . لحفظ — وفى نسخة « بحفظ » — ما ههنا وإقامة وجوده .

والآمر هو الله سبحانه .

وهذا كله معنى قوله تعالى :

(أتينا طائعين) .

* * *

ومثال هذا فى الاستدلال : لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس . ذوى خطر — وفى نسخة « نطق » وفى أخرى « نظر » — وفضل . مكبين على أفعال محدودة . لا يخلون بها طرفة عين . مع أن تلك الأفعال غير ضرورية فى وجودهم . وهم غير محتاجين إليها . لأيقن — وفى نسخة « لتيقن » وفى أخرى « لاتيقن » — على القطع أنهم مكلفون . ومأمورون بتلك الأفعال .

وأن لهم أميراً — وفى نسخة « آمراً » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية — وفى نسخة « العناية » — بغيرهم المستمرة .

هو أعلى قدراً منهم . وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له.

وهذا المعنى هو الذى أشار إليه — وفى نسخة « إليها » — الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :

[وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ] الآية

وإذا اعتبر الإنسان أمراً آخر ، وهو :

أن كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خادمة — وفى

نسخة « حادثة » — لحركته الكلية ذوات أجسام تخدم جسمه الكلى ، كأنها خَدَمة يعتنون بخادم واحد .

علم أيضاً على القطع أن لجماعة — وفى نسخة « بجماعة » — كل كوكب منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — آمراً — وفى نسخة « أمراً » وفى أخرى « أميراً » — خاصاً بهم ، رقيباً عليهم من قبل — وفى نسخة « قبيل » — الآمر الأول ، مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ، أن يكون منها جماعة جماعة — وفى نسخة « جماعة » مرة واحدة — كل واحد منها تحت آمر واحد .

وأولئك الآمرون — وفى نسخة « الأميرون » — وهم المسمون العرفاء ، يرجعون إلى أمير — وفى نسخة « آمر » — واحد ، وهو أمير الجيش .

كذلك الأمر فى حركات الأجرام السماوية ، التى أدرك القدماء من هذه الحركات ، وهى نيف على الأربعين ، ترجع كلها إلى سبع آمرين .

وترجع السبع إلى — وفى نسخة « أو » — الثمانية على اختلاف بين القدماء ، فى عدد الحركات إلى الآمر — وفى نسخة « الأمير » — الأول سبحانه .

* * *

وهذه — وفى نسخة « وبهذه » — المعرفة تحصل للإنسان بهذا الوجه ، سواء :

علم كيف مبدأ خلقة هذه الأجسام ، أعنى السماوية .

أو لم يعلم .

وكيف ارتباط وجود ــ وفى نسخة بدون كلمة « وجود » ــ سائر الآمرين ، بالآمر الأول .

فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من ذاتها . أعنى قديمة من غير علة ، ولا موجد . لجاز عليها أن لا تأتمر ــ وفى نسخة « تأتمروا » ــ لآمر ــ وفى نسخة بدون عبارة « لآمر » ــ واحد لها بالتسخير ، وأن لا تطيعه .

وكذلك حال الآمرين مع الآمر الأول .

وإذا لم يجز ذلك عليها . فهنالك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها مِلكٌ له فى عين وجودها ، لا فى عرض من أعراضها . كحال السيد مع عبيده ، بل فى نفس وجودها ؛ فإنه ليس هنالك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات ــ وفى نسخة « الذات » ــ تقومت بالعبودية .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

[إِنْ كُلُّ مَن فِى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ آتِى الرَّحْمٰنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام فى قوله تعالى :

[وَكَذٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْض] الآية .

وأنت تعلم أنه ــ وفى نسخة بدون عبارة « أنه » ــ إذا كان الأمر هكذا . فإنه يجب ــ وفى نسخة بدون كلمة « يجب » ــ أن لا يكون خلقة هذه الأجسام ، ومبدأ كونها . على نحو كون الأجسام التى ههنا .

وأن العقل الإنسانى يقصر عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود .

فمن رام أن يشبه الوجودين – وفى نسخة « الموجودين » – أحدهما بالآخر . وأن الفاعل لها – وفى نسخة « لهما » – فاعل بالنحو الذى توجد – وفى نسخة « توجاده » – الفاعلات ههنا – وفى نسخة بدون عبارة « وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد الفاعلات ههنا » – .

فهو شديد الغفلة . عظيم الزلة . كثير الوهلة .

* * *

فهذا هو أقصى ما تفهم به مذاهب القدماء .

فى الأجرام السماوية .

وفى إثبات(١) الخالق لها .

وفى – وفى نسخة « فى » – أنه ليس بجسم .

وإثبات – وفى نسخة « وفى إثبات » – ما دونه من الموجودات التى ليست – وفى نسخة بدون عبارة « ليست » – بأجسام ، واحدها هى النفس .

وأما إثبات وجوده من – وفى نسخة « عن » – كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها ، كما رام المتكلمون(٢) ، فعسير جدًّا .

والمقدمات المستعملة فى ذلك ، هى غير مفضية بهم إلى ما قصدوا بيانه .

---

(١) طريق إثبات وجود الله من وجهة نظر الفلاسفة

(٢) ابن رشد ينتقد طريق إثبات وجود الله بوساطة حدوث العالم .

وسنبين – وفى نسخة « وسيتبين » – هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم فى طرق – وفى نسخة « طريق» وفى أخرى « طرف » – اثبات وجود الله سبحانه وتعالى .

وإذ قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – تقرر هذا ، فلنرجع – وفى نسخة « فارجع » – إلى ذكر شيء شيء – وفى نسخة « شيء » مرة واحدة – مما يقوله أبو حامد فى مناقضة ما حكاه[1] عن الفلاسفة . ونعرّف – وفى نسخة « وتعريف » – مرتبته فى – وفى نسخة « من » – الحق ، إذ كان ذلك هو المقصود الأول فى هذا الكتاب .

* * *

[٨٥] – قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – رادّاً على الفلاسفة :

قلنا : ما – وفى نسخة « إنما » – ذكرتموه تحكمات ، وهى على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه . أو – وفى نسخة « و » – أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها – وفى نسخة « فيه » – تخمينات ، لقيل : إنها ترهات . لا تفيد غلبة – وفى نسخة « غلبات » – الظنون .

[٨٥] – قلت : لا يبعد أن يعرض مثل هذا :

للجهال مع العلماء .

وللجمهور – وفى نسخة « والجمهور » – مع الخواص .

---

(١) يلاحظ أن ابن رشد يعبر دائماً عما يقوله الغزالى عن الفلاسفة بعبارة (ما حكاه) وهذه العبارة ليست فى دقة عبارة (ماقالته) .

كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات ، فإن الصناع — وفى نسخة « الصانع » وفى أخرى « الصانعين » — إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها .

هزىء — وفى نسخة « هذا » — بهم الجمهور . وظنوا أنهم مبرسمين — وفى نسخة « مبرسمون » — وهم فى الحقيقة الذين ينزلون — وفى نسخة « يعتزلون » — منزلة .

المبرسمين من العقلاء .

والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لا ينبغى أن نتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب[1] عليه . إذ ذكر هذه الأشياء ، أن يذكر الآراء التى — وفى نسخة « الذى » — حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين الأقاويل التى يروم بها هو — وفى نسخة « هذا » — إبطالها .

* * *

[٨٦] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — : وبالمداخل — وفى نسخة « وبالمداحل » — الاعتراض على مثله — وفى نسخة « مثلها » — لا تنحصر . ولكنا نورد وجوها معدودة — وفى نسخة « محدودة » —

الأول

من هذا — وفى نسخة « الأول هو » — أنا نقول :

ادعيتم أن أحد معانى الكثرة فى المعلول الأول . أنه ممكن الوجود .

---

(١) لون من ألوان اتهام ابن رشد للغزالى .

فنقول :

كونه ممكن الوجود . عين وجوده ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا ينشأ منه كثرة .

وإن كان غيره ، فهلا قلتم :

فى المبدأ الأول كثرة ؛ لأنه .

موجود .

وهو مع ذلك :

واجب الوجود .

فوجوب — وفى نسخة « ووجوب» وفى أخرى بدون عبارة « فوجوب الوجوب » — غير نفس الوجود .

فليجز — وفى نسخة « فلنبحث ما يلزم » — صدور المختلفات منه — وفى نسخة بدون عبارة « منه » — لهذه الكثرة .

وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود ، إلا الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « إلا الوجود » — فلا — وفى نسخة « ولا » وفى أخرى « قلنا فلا » — معنى لإمكان الوجود إلا الوجود .

فإن قلتم : يمكن أن يعرف كونه موجوداً ، ولا يعرف كونه ممكناً ، فهو غيره .

فكذا واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ، ولا يعرف وجوبه ، إلا بعد دليل آخره . فليكن غيره .

وبالجملة : الوجود أمر عام ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك — وفى نسخة «فكذا» — الفصل الثانى . ولا فرق .

فإن قيل :

إمكان الوجود له من ذاته

ووجوده من غيره .

فكيف يكون :

ما له من ذاته .

وماله من غيره .

واحداً ؟

قلنا : وكيف يكون وجوب الوجود هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — عين الوجود ؟ ويمكن أن ينفى وجوب الوجود ، ويثبت الوجود . والواحد الحق من كل وجه ، هو الذى لا يتسع للنفى والإثبات ؛ إذ لا يمكن أن يقال :

موجود ، وليس بموجود .

أو واجب الوجود ، وليس بواجب الوجود .

ويمكن أن يقال :

موجود ، وليس بواجب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « ويمكن أن يقال : موجود وليس بواجب الوجود » — كما يمكن أن يقال :

موجود ، وليس بممكن الوجود .

وإنما تعرف الوحدة بهذا ، فلا يستقيم تقدير — وفى نسخة « تقرير » — ذلك فى الأول ، إن صح ما ذكروه — وفى نسخة « ذكرتموه » وفى أخرى « ذكرناه » — من كون — وفى نسخة « من أن » — إمكان الوجود ، غير الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الممكن .

* * *

[٨٦] قلت : أما قوله : إن قولنا فى الشىء — وفى نسخة « شىء » — أنه ممكن الوجود ، لا يخلو :

إما أن يكون عين الوجود .

أو غيره ، أى معنى زائداً على الوجود .

فإن كان عينه ، فليس بكثرة ، فلا معنى لقولهم :

إن ممكن الوجود هو الذى فيه كثرة .

وإن كان غيره ، لزمكم ذلك فى واجب الوجود ، فيكون واجب الوجود فيه كثرة ، وذلك خلاف ما يصفون ؛ فإنه كلام غير صحيح .

* * *

وقد ترك قسماً ثالثاً :

وذلك أن واجب الوجود ، ليس هو معنى زائداً على الوجود خارج النفس .

وإنما هو حالة للموجود الواجب— وفى نسخة « خارج الواجب » — الوجود ، ليست — وفى نسخة « ليس » — زائدة على ذاته ، وكأنها راجعة إلى نفى العلة ، أعنى أن — وفى نسخة « أن لا » — يكون وجوده — وفى نسخة « وجود » — معلولا — وفى نسخة « معلول » — عن غيره .

فكأنه ما أثبت لغيره ، سلب عنه .

بمنزلة قولنا فى الموجود — وفى نسخة « الوجود » — :

إنه واحد .

وذلك أن الوحدة — وفى نسخة « أن الوجود » — ليست تفهم فى الموجود معنى زائداً على ذاته ، خارج النفس فى الوجود .

مثل — وفى نسخة « مثال » — ما يفهم من قولنا :

موجود أبيض .

وإنما يفهم منه حالة عدمية ، وهى عدم الانقسام .

وكذلك واجب الوجود ، إنما يفهم من وجوب الوجود ، حالة عدمية اقتضتها ذاته ، وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه ، لا بغيره .

وكذلك قولنا :

ممكن الوجود من ذاته ، ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس ، كما فهم من الممكن الحقيقى .

وإنما يفهم منه أن ذاته تقتضى أن لا يكون وجوده واجباً إلا — وفى نسخة « لا » وفى أخرى « بل » — بعلة .

فهو يدل على ذات إذا سلب — وفى نسخة « سلبت » — عنه علته — وفى نسخة بدون عبارة « علته » — لم يكن واجب الوجود بذاته ، بل — وفى نسخة « قيل » — كان غير واجب الوجود ، أى مسلوباً عنه صفة وجوب الوجود .

فكأنه قال :

إن الواجب الوجود — وفى نسخة « واجب الوجود » — :

منه ما هو واجب لنفسه — وفى نسخة « بنفسه » — .

ومنه ما هو واجب لعلة .

والذى هو واجب لعلة ليس — وفى نسخة بدون عبارة « الذى هو واجب لعلة ليس » — واجباً لنفسه .

فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولا جوهرية — وفى نسخة « لا جوهرية » — أى قاسمة للذات ، ولا زائدة على الذات .

وإنما هى أحوال سلبية ، أو — وفى نسخة « و » — إضافية ، مثل قولنا فى الشىء :

إنه موجود .

فإنه ليس يدل على معنى زائد على — وفى نسخة « فى » — جوهره خارج النفس ، كقولنا :

فى الشىء .

إنه مبيض — وفى نسخة « أبيض » —

ومن هنا — وفى نسخة « ومن هذا » — غلط[1] ابن سينا ، فظن أن الواحد معنى زائد على الذات .

وكذلك الوجود على الشىء ، فى قولنا :

إن الشىء موجود .

وستأتى هذه المسألة .

وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا .

أعنى قوله :

ممكن الوجود من ذاته ، واجب — وفى نسخة « وواجب » — من غيره .

وذلك أن الإمكان هو — وفى نسخة « هى » — صفة فى الشىء غير الشىء الذى فيه الإمكان . فيقتضى ظاهر هذا اللفظ أن يكون ما دون الأول مركباً من شيئين اثنين :

أحدهما : المتصف بالإمكان .

والثانى : المتصف بوجوب الوجود .

(١) اتهام ابن رشد لابن سينا بالغلط .

فهى عبارة رديئة .

ولكن إذا فهم منه المعنى الذى قلناه ، لم يلحق الشك الذى ألزمه إياه أبو حامد ، وإنما يبقى عليه :

هل إذا فهم من المعلول الأول ، إمكان وجوده ، هل يقتضى له أن يكون مركباً ؟

أم لا ؟ لأنه إن كانت الصفة إضافية — وفى نسخة « إضافة » — لم تقتض له التركيب .

وليس كل شيء يعقل فيه أحوال متغايرة ، يقتضى أن تكون الأحوال صفات زائدة على ذاته ، خارج النفس ، فإن هذه — وفى نسخة « هذا » — حال الإعدام ، وحال الإضافات .

ولذلك لم ير قوم من القدماء أن يعدوا مقولة الإضافة فى الموجودات خارج النفس .

أعنى العشر مقالات .

وأبو حامد يوجب فى قوله — وفى نسخة بدون عبارة « قوله » — أن كل ما كان له مفهوم زائد أنه يقتضى معنى زائداً » — خارج النفس بالفعل .

وهو غلط ، وقول سفسطائى .

وذلك بين من قوله :

[وبالجملة : الوجود — وفى نسخة « الموجود » — أمر عام ، ينقسم :

إلى واجب .

وإلى ممكن .

فإن كان فصل أحد القسمين زائداً على العام ، فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — الفصل الثانى ، لا فرق — وفى نسخة « ولا فرق » —] .

فإن قسمة الوجود إلى :

ممكن .
وواجب .

ليس كقسمة الحيوان إلى :

ناطق .
وغير ناطق .

أو إلى :

مشاء .
وسابح .
وطائر .

لأن هذه أمور زائدة على الجنس ، توجب أنواعاً زائدة .

والحيوانية معنى مشترك لها .

وهذه الفصول زائدة عليها .

* * *

وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو — وفى نسخة « وهى » — عبارة رديّة كما قلنا .

وذلك أن الموجود الذى له علة فى وجوده ، ليس له مفهوم من ذاته — وفى نسخة « من هذا » وفى أخرى « ذلك » — إلا العدم — وفى

نسخة « لعدم » — أعنى أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم ؛ إلا أن تكون طبيعته طبيعة — وفى نسخة « من طبيعة » — الممكن الحقيق — ولذلك كانت قسمة الموجود :

إلى واجب الوجود .

وممكن الوجود .

قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن ، الممكن الحقيق وسيأتى بعد هذا .

* * *

وتحصيل — وفى نسخة « ومحصل » — هذا الموضع ، أن الموجود إذا قسم :

فإما أن ينقسم إلى فصول ذاتية .

أو أحوال إضافية .

أو أعراض زائدة على الذات .

فقسمته إلى فصول ذاتية تقتضى ولا بد تكثر — وفى نسخة « تكثير » — الأفعال عنه .

وأما قسمته إلى أحوال إضافية ، أو عرضية ، فليس تقتضى تكثر — وفى نسخة « تكثير » — أفعال مختلفة — وفى نسخة « الأفعال » — .

فإن ادعى مدع أن قسمته إلى صفات حالية تقتضى له أفعالا — وفى نسخة بزيادة « مختلفة » — .

فالمبدأ الأول تصدر منه كثرة ضرورة — وفى نسخة « ضرورية » — ليس تحتاج إلى معلول عنه ، هو مبدأ الكثرة .

وإن قال : إنه ليس تقتضى كثرة الصفات الحالية صدور

أفعال مختلفة، فولاء الصفات الحالية التى فى المعلول الأول، تقتضى عنه صدور أفعال مختلفة .

فوضع من وضع المعلول الأول ، على هذا ، أفضل .

* * *

وقوله :

[فكيف يكون ماله من ذاته، وماله من غيره ، واحداً ؟]

وقد كان هذا الرجل زعم أن الإمكان ليس له وجود إلا فى الأذهان ، فهلا يلزم — وفى نسخة «لزم » — هذا القول ، فى هذا المكان — وفى نسخة « الإمكان » — ؟

وليس يمتنع فى الذات الواحدة أن يلزمها النفى والإثبات فى أحوالها ، من غير أن يلزم تكثر فى تلك الذات ، كما منعه أبو حامد .

وإذا فهمت هذا ، قدرت أن تأتى بحل ما يقوله فى هذا الفصل .

* * *

فإن قيل : يلزم على هذا — وفى نسخة بدون عبارة « على هذا » — أن لا يكون تركيب .

لا فى واجب الوجود بذاته .

ولا فى واجب الوجود بغيره .

قلنا : أما واجب الوجود بغيره ؛ فإن العقل يدرك فيه تركيباً من :

علة

ومعلول .

فإن كان جسماً لزم أن يكون فيه .

اتحاد من جهة .

وكثرة من أخرى .

أعنى الأجسام الغير – وفى نسخة بدون كلمة « الغير » – الكائنة الفاسدة . أعنى :

اتحاداً بالفعل .

وكثرة بالقوة .

وإن كان – وفى نسخة « كانت » – غير جسم ، لم يدرك العقل كثرة :

لا بالقوة .

ولا بالفعل .

بل اتحاداً – وفى نسخة « كان اتحاداً » – من جميع الوجوه .

ولذلك يطلق القوم على هذا النوع من الموجودات أنها بسيطة لكنهم يقولون فى هذه الموجودات :

إن العلة فيها أبسط من المعلول .

ولذلك يرون أن الأول هو أبسطها ، لأن الأول لا يفهم منه علة ومعلول أصلا .

وما بعد الأول يفهم العقل فيه التركيب .

ولذلك كان الثانى عندهم أبسط من الثالث .

* * *

هكذا ينبغى أن يفهم مذهب القوم ، فيكون معنى .

العلة .

والمعلول .

فى هذه الموجودات ، كأن فيها كثرة بالقوة — وفى نسخة « قوة بالكثرة » — تظهر فى المعلول .

أعنى أن يصدر عنه معلولات كثيرة ، لا فيه ، فى وقت من الأوقات .

فإذا فهم هذا من قولهم ، وسلم لهم ، لم يلحقهم الاعتراض الذى ألحقهم أبو حامد .

وأما إذا فهم من قولهم :

أن الثانى يعقل ذاته ،

ويعقل مبدأه .

فهو بما يعقل من ذاته ، يصدر عنه شىء .

وبما يعقل من مبدئه . يصدر عنه شىء آخر .

لأنه ذو صورتين ، أو وجودين ، كما فهمه أبو حامد عنهم .

فهو قول باطل ، لأنه لو كان ذلك كذلك .

كان مركباً من أكثر من صورة واحدة .

وكانت تكون تلك الصورة .

واحدة بالموضوع — وفى نسخة « بالموضع » —

كثيرة بالحد .

كالحال فى النفس .

لكن أكد هذا الظن بهم ما يزعمون من صدور بعضها — وفى نسخة « بعضهم » — عن بعض .

وكأنهم أرادوا أن يفهموا الأمر هنالك بتشبيه ذلك بالفاعلات المحسوسة .

وبحق صارت العلوم الإلهية ، لما حشيت بهذه الأقاويل أكثر ظنية من صناعة الفقه .

* * *

فقد تبين لك من هذا القول أن ما رام أبو حامد من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — أن يلزمهم — وفى نسخة « يلزم » — الكثرة فى واجب الوجود من أجل إلزامهم إياها ، فى ممكن الوجود ، أنه ليس بصحيح . .

لأنه إن فهم من الإمكان ، الإمكان الحقيقى ، كان هناك تركيب ولا بد ، وإن كان ذلك مستحيلا على ما قلنا ، وسنقوله ، بعد ، ولم — وفى نسخة « لم » — يلزم مثل ذلك فى واجب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « وإن كان ذلك مستحيلا . . . واجب الوجود » — .

وإن فهم من الإمكان معنى ذهنيًا ، لم يلزم أن يكون ولا واحد منهما مركباً — من هذه الجهة .

وإنما يفهم منه التركيب من جهة ما هو علة — وفى نسخة « من علة » — ومعلول .

* * *

[٨٧] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثانى — وفى نسخة « الاعتراض الثانى . قال أبو حامد » وفى أخرى « قال : الاعتراض الثانى » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن نقول : أعقله — وفى نسخة « عقله » وفى أخرى « أعلة » — مبدأه ، عين وجوده ؟ وعين علة نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ،

وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة فى الأول ؛ فإنه يعقل ذاته ، ويعقل — وفى نسخة « ولا يعقل » — غيره .

* * *

[٨٧] — قلت : الصحيح أن ما يعقل من مبدئه ، هو عين — وفى نسخة « غير » — ذاته .

وأنه فى طبيعة المضاف .

وبذلك — وفى نسخة « وذلك » — نقص عن مرتبة الأول .

والأول فى طبيعة الموجود بذاته .

والصحيح[1] عندهم أن الأول لا يعقل من ذاته إلا ذاته ، لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — أمراً مضافاً ، وهو كونه مبدأ .

لكن ذاته عندهم هى جميع[2] العقول ، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها ، على ما سنقوله بعد .

ولذلك ليس — وفى نسخة « يلزم من » — هذا القول الشناعات التى — وفى نسخة « الذى » — يلزمونها — وفى نسخة « يلزمها » — إياه — وفى نسخة « إياها » — .

* * *

(١) رأى الفلاسفة فى علم الله .

(٢) هل هذه وحدة الوجود .

[٨٨] — قال أبو حامد :

فإن زعموا أن عقله — وفى نسخة « علة » — ذاته ، عين ذاته .

ولا يعقل ذاته ما لم يعقل أنه مبدأ لغيره ؛ فإن العقل يطابق المعقول ، فيكون راجعًا إلى ذاته .

[٨٨] — قلت هذا كلام مختل ؛ فإن — وفى نسخة «بأن» — كونه مبدأ ، هو معنى مضاف ، فلا يصح أن يكون عين ذاته .

ولو عقل كونه مبدأ ، لعقل ما هو له مبدأ — وفى نسخة بدون عبارة « هو معنى . . . له مبدأ » — على النحو من الوجود الذى هو عليه .

ولو كان ذلك كذلك ، لا ستكمل الأشرف بالأخس ؛ فإن المعقول هو كمال العاقل — وفى نسخة « الفاعل » — عندهم ، على ما يظهر فى علوم العقل الإنسانى .

* * *

[٨٩] — قال أبو حامد :

فنقول — وفى نسخة بدون عبارة « فنقول » — : والمعلول عقله ذاته ، عين ذاته ؛ فإنه عقل بجوهره ، فيعقل نفسه .

والعقل ، والعاقل ، والمعقول ، منه أيضًا واحد .

ثم إن — وفى نسخة « إذا » كان عقله — وفى نسخة بدون عبارة « ذاته عين . . . إذا كان عقله » — ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولا لعلة ؛ فإنه كذلك .

والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته .

فالكثرة إذن غير موجودة — وفى نسخة « فلا كثرة إذن » —

وإن كانت هذه كثرة ، فهى موجودة فى الأول ، فليصدر — وفى نسخة « فلا تصدر » — منه المختلفات .

[٨٩] ــ قلت : ما حكاه ههنا عن الفلاسفة فى وجود الكثرة ــ وفى نسخة بزيادة « فى العقول » ــ فقط ، دون المبدأ الأول ، هو كلام فاسد ، غير جار ــ وفى نسخة « جائز » ــ على أصولهم ؛ فإنه لا كثرة فى تلك العقول ــ وفى نسخة « ذلك العقول» ــ أصلا عندهم .

وليس ــ وفى نسخة « وليست » ــ تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة .

وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول .

والفرق .

بين عقل الأول ذاته .

وسائر العقول ذواتها عندهم .

أن العقل الأول ، يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لا معنى ما ــ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ــ مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ــ وفى نسخة « إلى ذاتها علتها » ــ فتدخلها الكثرة من هذه الجهة .

فليس يلزم أن تكون كلها فى مرتبة واحدة من البساطة ، إذ ــ وفى نسخة « إذا » ــ كانت ليست فى مرتبة واحدة من الاضافة إلى المبدأ الأول

ولا واحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذى به الأول بسيط ، لأن الأول معدود فى الوجود بذاته ، وهى فى الوجود المضاف.

* * *

وأما قوله :

[ثم إن — وفى نسخة « إذا » — كان عقله ذاته ، عين ذاته ، فليعقل ذاته معلولة — وفى نسخة « معلولا » — لعلة .

فإنه كذلك ، والعقل يطابق المعقول ، فيرجع الكل إلى ذاته . فلا كثرة إذن .

وإن كانت هذه كثرة ، فهى موجودة — وفى نسخة « موجود »— فى الأول — وفى نسخة « فى العقل الأول » —] .

فإنه ليس يلزم من كون العقل— وفى نسخة « العقل والعاقل » — والمعقول ، فى العقول المفارقة ، معنى واحداً بعينه ، أن تكون كلها — وفى نسخة « كأنها » — تستوى فى البساطة ، فإنهم يضعون أن هذا المعنى ، تتفاضل فيه العقول ، بالأقل والأزيد .

وهو لا يوجد بالحقيقة إلا فى العقل الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — .

والسبب فى ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها .

وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به .

فلو كان العقل — وفى نسخة « العاقل » — والمعقول ، فى واحد واحد منها ، من الاتحاد ، فى المرتبة الذى هو فى الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة — وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « الموجودات » — بغيرها .

أو لكان — وفى نسخة « لكانت » — العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول .

وذلك كله مستحيل عندهم .

* * *

وهذا الكلام – وفى نسخة « وهذا » وفى أخرى « وهذا الكلام عندهم » – كله والجواب ، هو جدلى ، وإنما يمكن أن نتكلم فى هذا كلاماً برهانيًّا ، مع قضور نظر فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – الإنسان فى هذه المعانى ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ما هو العقل .

ولا يعرف ما هو العقل – وفى نسخة بدون عبارة « ولا يعرف ما هو العقل » – حتى يعرف ما هى النفس .

ولا يعرف ما هى النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس .

فلا معنى للكلام فى هذه المعانى ببادىء الرأى ، وبالمعارف العامة ، التى ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان فى هذه المعانى ، قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شىء بمن يهذى .

ولذلك صارت الأشعرية ، إذا حكيت – وفى نسخة « حكمت » – آراء الفلاسفة أتت فى غاية الشناعة والبعد . من النظر الأول – وفى نسخة بدون كلمة « الأول » – الذى – وفى نسخة بدون كلمة « الذى » – للإنسان فى الموجودات .

* * *

[٩٠] – قال أبو حامد :

ولنترك دعوى وحدانيته – وفى نسخة « وحدانية » – من كل وجه – وفى نسخة « واحد » – إن – وفى نسخة « إذ » – كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة .

[٩٠] قلت : — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — : إنهم إذا وضعوا أن الأول :

يعقل ذاته ،

ويعقل من ذاته أنه علة لغيره .

فلهم أن ينزلوا أنه ليس واحداً من كل جهة ، إذ كان لم يتبين بعد أنه يجب أن يكون واحداً من كل جهة .

وهذا الذى قاله هو مذهب بعض المشائين : ويتأولون — وفى نسخة « ويناولون » — أنه مذهب أرسطوطاليس .

* * *

[٩١] — قال أبو حامد :

فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته .

وعقله ذاته ، هو عين ذاته .

فالعقل ، والعاقل ، والمعقول ، واحد . ولا يعقل غيره .

فالجواب : — وفى نسخة « والجواب » — من وجهين :

أحدهما : — وفى نسخة بدون عبارة « من وجهين : أحدهما » — أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين : وزعموا أن الأول

يعقل — وفى نسخة « يعلم » — نفسه ، مبدأ لفيضان ما يفيض منه .

ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلا كلياً ، لا جزئياً .

إذا استقبحوا قول القائل :

المبدأ الأول لا يصدر منه — وفى نسخة « عنه » — إلا عقل واحد .

ثم لا يعقل ما يصدر منه .

ومعلوله — وفى نسخة « ومعلول » وفى أخرى « ومعقوله » — عقل .

ويفيض منه عقل .

ونفس فلك .

وجرم فلك — وفى نسخة بدون كلمة « فلك » —

ويعقل نفسه ، ومعلولاته الثلاث — وفى نسخة بدون كلمة « الثلاث » —

وعلته ومبدؤه لا يعقل إلا نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « لا يعقل إلا نفسه » —

فيكون المعلول أشرف من العلة ، من حيث إن العلة ما فاض منها إلا واحد .

وقد فاض من هذا ثلاثة أمور .

والأول ما عقل إلا نفسه .

وهذا عقل نفسه ،

ونفس المبدأ .

ونفس المعلولات .

ومن قنع أن يكون قوله فى الله سبحانه وتعالى ، راجعًا إلى هذه الرتبة ، فقد جعله أحقر من كل موجود — وفى نسخة « وجود » — يعقل نفسه ويعقله — وفى نسخة بدون عبارة « ويعقله » —

فإن ما يعقله ويعقل نفسه أشرف منزلة — وفى نسخة بدون كلمة « منزلة » — منه ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان هو لا يعقل إلا نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « إذ كان هو لا يعقل إلا نفسه » —

* * *

وقد — وفى نسخة « فقد » — انتهى منهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة . وقربوا حاله — وفى نسخة « حالة الله » — تعالى من حال الميت الذى لا خبر له بما — وفى نسخة « مما » — يجرى فى العالم .

إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله ، والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين لقوله :

(مَا أَشْهَدْتُهمْ خَلْقَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ ، وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ) .

الظانين بالله ظن السوء . المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى — وفى نسخة « تستوفى » — على كنهها القوى — وفى نسخة « قوى » — البشرية . المغرورين بعقولهم . زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا — وفى نسخة « لما اضطروا » — فى — وفى نسخة « إلى » — الاعتراف بأن لباب — وفى نسخة « إلى الباب » وفى أخرى « إلى إثبات » — معقولاتهم . رجعت إلى ما لو حكى فى — وفى نسخة « عن » — منام : لتعجب منه.

* * *

[٩١] — قلت : إنه ينبغى للذى يريد أن يخوض فى هذه الأشياء أن يعلم أن — وفى نسخة بدون عبارة « يعلم أن » — كثيراً من الأمور التى تثبت — وفى نسخة « ثبتت » وفى أخرى « تبينت » — فى العلوم النظرية . إذا عرضت على بادئ الرأى .

وإذا — وفى نسخة « إلى » — ما يعقله الجمهور من ذلك ، كانت بالإضافة إليهم ، شبيهة — وفى نسخة « تشبيهاً » — بما — وفى نسخة « مما » — يدرك النائم فى نومه ، كما قال .

وإن كثيراً من هذه ؛ ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور يقنعون — وفى نسخة « يعشقون » — بها فى أمثال هذه المعانى .

بل لاسبيل إلى أن يقع بها لأحد إقناع — وفى نسخة « اتباع » — وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين ، لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين .

مثال ذلك : أنه لو قيل للجمهور .

ولمن هو أرفع رتبة فى الكلام منهم .

إن الشمس التى تظهر للعين فى قدر قدم ؛ هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — نحو مائة وسبعين — وفى نسخة « وستين » وفى أخرى « وستة وستين » — ضعفا من الأرض .

لقالوا : هذا من المستحيل ، ولكان من يتخيل — وفى نسخة « تخيل » وفى أخرى « متخيل » — ذلك عندهم ، كالنائم .

ولعسر علينا إقناعهم فى هذا المعنى ؛ بمقدمات يقع لهم التصديق بها ، من قرب ، فى زمان يسير .

بل لا سبيل أن يتحصل مثل هذا العلم إلا بطريق البرهان ، لمن سلك طريق البرهان .

وإذا كان هذا موجوداً فى مطالب — وفى نسخة « مطلب » — الأمور الهندسية ، وبالجملة فى التعالمية — وفى نسخة « التعالمية » وفى أخرى « التعليمية » — فأحرى أن يكون ذلك موجوداً فى العلوم الإلهية .

أعنى ما إذا صرح به للجمهور — وفى نسخة « الجمهور » — كان شنيعاً وقبيحاً فى بادىء الرأى .

وشبيهاً بالأحلام .

إذ ليس يوجد فى هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة ، يتأتى من قبلها ، الإقناع فيها ، للعقل الذى فى بادىء الرأى أعنى عقل الجمهور * فإنه يشبه أن يكون ما يظهر — وفى نسخة « يظهره » — بآخره للعقل هو عنده مِن — وفى نسخة « فى » — قبيل المستحيل فى أول أمره .

وليس يعرض هذا فى الأمور العلمية . بل وفى العملية ، ولذلك

لو قدرنا أن صناعة — وفى نسخة « صنعة » — من الصنائع ، قد دثرت ، ثم توهم وجودها ، لكان فى بادىء الرأى من المستحيل .

ولذلك يرى كثير من الناس أن هذه الصنائع هى من مدارك ليست بإنسانية .

فبعضهم ينسبها إلى الجن .

وبعضهم ينسبها إلى الأنبياء .

حتى لقد زعم ابن حزم أن أقوى الأدلة على وجود النبوة[1] هو وجود هذه الصنائع .

* * *

وإذا كان هذا ، هكذا ، فينبغى لمن آثر طلب الحق ، إذا وجد قولا شنيعاً ، ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشنعة ، أن لا يعتقد أن ذلك القول باطل.

وأن يطلبه من الطريق الذى زعم — وفى نسخة « يزعم » — المدعى له أنه يوقف منها عليه ، ويستعمل فى تعلم ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — من طول الزمان ، والترتيب — فى نسخة « والذى يثبت » — ما تقتضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلم .

* * *

وإذا كان هذا موجوداً فى غير العلوم الإلهية ، فهذا المعنى فى العلوم الإلهية أحرى أن يكون موجوداً ، لبعد هذه العلوم عن العلوم التى فى بادىء الرأى .

---

(١) أقوى دليل على وجود النبوة عند ابن حزم .

وإذا كان هذا هكذا . فينبغى أن يعلم أنه ليس يمكن أن يقع فى هذا الجنس مخاطبة جدلية مثل ما قد وقعت فى سائر المسائل .

والجدل نافع مباح فى سائر العلوم .

ومحرم فى هذا العلم .

ولذلك لجأ أكثر الناظرين فى هذا العلم إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن هذا كله من باب التكييف فى الجوهر الذى — وفى نسخة «الجواهر الذى » فى أخرى « الجواهر التى » — لا تكيفه العقول — وفى نسخة « العقل » — لأنه لو كيفته — وفى نسخة « كيفه » — لكان .

العقل الأزلى — فى نسخة « الأول » — .

والكائن الفاسد .

واحداً .

وإذا كان هذا هكذا ، فالله يأخذ الحق — وفى نسخة « العقل» — ممن تكلم فى هذه الأشياء الكلام العام ، ويجادل فى الله بغير علم .

ولذلك — وفى نسخة « ولذلك » وفى أخرى « ولا » — يظن أن الفلاسفة فى غاية الضعف فى هذه العلوم .

ولذلك يقول أبو حامد إن علومهم الإلهية ، هى ظنية .

* * *

ولكن على كل حال — وفى نسخة « على حال »— فنحن — وفى نسخة « فنحق » — نروم أن نبين من أمور محمودة ، ومقدمات معلومة ، إن كانت ليست برهانية .

ولم – وفى نسخة « وإن لم » – نك نستجيز ذلك إلا لأن هذا الرجل أوقع هذا الخيال فى هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة ، والله – وفى نسخة « فالله » وفى أخرى « والإلهية » – سائله وحسيبه – وفى نسخة « وحسبه » – .

وأما نحن فإنا نبين الأمور – وفى نسخة « بأمور » – التى حركت الفلاسفة إلى اعتقاد هذه الأشياء فى المبدأ الأول ، وسائر الموجودات .

ومقدار ما انتهت إليه من ذلك ، العقول الإنسانية .

والشكوك الواقعة فى ذلك .

ونبين أيضاً الطريق التى حركت المتكلمين من أهل الإسلام إلى ما حركتهم إليه من الاعتقاد فى المبدأ الأول .

وفى سائر الموجودات .

والشكوك الداخلة عليهم فى ذلك .

ومقدار ما انتهت إليه – وفى نسخة بدون عبارة « من ذلك العقول . . . انتهت إليه » – حكمتهم .

ليكون ذلك مما يحرك من أحب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر فى علوم الفريقين .

ويعمل فى ذلك كله على ما وفقه الله تعالى إليه

* * *

فنقول – وفى نسخة بدون عبارة « فنقول» – : أما – وفى نسخة « فأما » – الفلاسفة ، فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم – وفى نسخة « بعلومهم » – لا مستندين – وفى نسخة « لاسيدين » – إلى

قول من يدعوهم إلى قبول قوله ، من غير برهان ، بل ربما خالفوا — وفى نسخة « خالف » — الأمور المحسوسة .

وذلك أنهم وجدوا الأشياء المحسوسة التى دون الفلك ضربين : متنفسة .

وغير متنفسة — وفى نسخة « منفسة » — .

ووجدوا جميع هذه — وفى نسخة « هذا » — يكون » — وفى وفى نسخة « لكون » وفى أخرى « الكون » — المتكون منها — وفى نسخة « عنها » — متكوناً بشيء سموه صورة .

وهو المعنى الذى به صار موجوداً ، بعد أن كان معدوماً .

ومن شيء سموه مادة .

وهو الذى منه تكوّن .

وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون ههنا ، إنما يتكون — وفى نسخة بزيادة « بشيء سموه صورة » — من موجود غيره .

فسموا هذا مادة .

ووجدوه أيضاً يتكون عن — وفى نسخة « عين » — شيء .

فسموه فاعلا .

ومن أجل شيء .

سموه — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — غاية .

فأثبتوا — وفى نسخة « وأثبتوا » — :

أسباباً أربعة .

* * *

ووجدوا الشيء الذى يتكون به المتكون :

أعنى صورة الشيء

والشيء الذى عنه يتكون :

وهو الفاعل القريب له

واحداً :

إما بالنوع .

وإما بالجنس .

أما ما – وفى نسخة « أما » – بالنوع ، فمثل :

أن الإنسان يلد – وفى نسخة « يولد » – إنساناً .

والفرس فرساً .

وأما ما – وفى نسخة « وأما » – بالجنس ، فمثل :

تولد البغل ، عن : الفرس والحمار .

* * *

ولما كانت الأسباب لا تمر عندهم إلى غير نهاية ، أدخلوا سبباً فاعلا – وفى نسخة « أسباباً فاعلا » – أولا – وفى نسخة « أول » – باقياً .

فمنهم من قال : هذا السبب الذى بهذه الصفة ، هو الأجرام السماوية .

ومنهم من جعله مبدأ مفارقاً مع – وفى نسخة « من » – الأجرام السماوية .

ومنهم من – وفى نسخة « ومن » – جعل هذا المبدأ هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – المبدأ الأول .

ومنهم من جعله – وفى نسخة بزيادة « عقلا » – دونه ، واكتفوا – وفى نسخة بزيادة « به » – فى تكون – وفى نسخة « فى كون » وفى أخرى « فى مبادىء » – الأجرام البسيطة – وفى نسخة بدون كلمة « البسيطة » وفى أخرى « السماوية » – بالسموات – وفى نسخة بدون كلمة « السموات » – ومبادىء الأجرام – وفى نسخة بزيادة « السماوية » – .

لأنه وجب عندهم أيضاً أن يجعلوا لها أيضاً سبباً فاعلا .

وأما ما دون الأجرام البسيطة من الأمور المكونة بعضها بعضاً – وفى نسخة « المتكونة بعضها من بعض » – المتنفسة .

فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر .

وهو معطى النفس ، ومعطى الصورة والحكمة – وفى نسخة « الصورة والحركة » – التى تظهر فى الموجودات .

وهو الذى يسميه « جالينوس »

القوة المصورة .

وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة – وفى نسخة « القوى » – هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – مبدأ مفارقاً .

فبعض – وفى نسخة « فبعضهم » – جعله عقلا .

وبعض جعله نفساً .

وبعض جعله الجرم السماوى .

وبعضه جعله الأول .

وسمى – وفى نسخة « ويسمى » – جالينوس هذه القوة الخالق .

وشك :

هل هى الإله ، أو غيره ؟

* * *

هذا فى الحيوان ، وفى النبات المتناسل — وفى نسخة « والمتناسل » — وأما فى غير ذلك من النبات . ومن الحيوان الغير المتناسل ، فإنه ظهر لهم أن الحاجة فيه إلى إدخال هذا المبدأ أكثر .

فهذا مقدار ما انتهى إليه فحصهم عن الموجودات التى دون السماء — وفى نسخة « السماوى » — .

* * *

وفحصوا أيضاً عن السموات ، بعد ما اتفقوا أنها مبادئ الأجرام المحسوسة ، فاتفقوا على أن الأجرام السماوية هى مبادئ الأجرام المحسوسة المتغيرة التى ههنا .

ومبادئ الأنواع :

إما مفردة .

وإما مع مبدأ مفارق .

* * *

ولما فحصوا عن الأجرام السماوية ، ظهر لهم أنها غير متكونة بالمعنى الذى به هذه الأشياء كائنة فاسدة .

أعنى — وفى نسخة « يعنى » — ما دون الأجرام السماوية .

وذلك أن المتكون بما هو متكون يظهر من أمره أنه جزء من هذا العالم المحسوس ، وأنه لا يتم تكونه — وفى نسخة « كونه » — إلا من حيث — وفى نسخة « من شىء » — هو جزء .

وذلك أن المتكون منها إنما يتكون .

من شىء .

عن — وفى نسخة « وعن » — شىء .

وبشيء – وفى نسخة « ولشيء » وفى أخرى « وبشيء ولشيء » وفى مكان وزمان .

وألفوا الأجرام السماوية شرطا فى تكونها ، من قبل أنها أسباب فاعلة بعيدة .

فلو كانت الأجرام السماوية – وفى نسخة بدون عبارة « شرطاً ... السماوية » – متكونة مثل هذا التكون ، لكانت ههنا أجسام أقدم منها هى شرط فى تكونها حتى تكون هى جزءاً من عالم آخر فيكون ههنا أجسام سماوية مثل هذه الأجسام .

وإن كانت أيضاً تلك متكونة ، لزم أن يكون قبلها أجسام سماوية أخر .

ويمر ذلك إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » . –

* * *

فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر ، وبأنحاء كثيرة هذا أقربها :

أن الأجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذى به هذه متكونة وفاسدة .

لأن المتكون ليس له – وفى نسخة بدون عبارة « له » – حد – وفى نسخة « جزء » – ولا رسم – وفى نسخة بدون عبارة « ولا رسم » – ولا شرح ولا مفهوم غير هذا .

ظهر لهم أن هذه أيضاً :

أعنى الأجسام السماوية .

لها مبادىء تتحرك بها وعنها .

* * *

ولما – وفى نسخة « فلما » – فحصوا عن مبادىء هذه ، ظهر لهم أنه يجب أن تكون مبادئها المحركة لها موجودات ليست بأجسام ولا قوى فى أجسام .

أما كون مبادئها – وفى نسخة – بدون عبارة « المحركة لها . . . مبادئها » – ليست بأجسام ؛ فلأنها – وفى نسخة « فإنها » – مبادىء أول للأجسام المحيطة بالعالم .

وأما كونها ليست قوى فى أجسام الأجسام – وفى نسخة « لأن الأجسام » وفى أخرى « فلأن الأجسام » وفى رابعة « أعنى أنها ليست قوى فى أجسام أن تكون الأجسام » – شرط فى وجوها ، كالحال فى المبادىء المركبة ههنا للحيوانات – وفى نسخة «للحيوان » – فلأن – وفى نسخة « لأن » – كل قوة فى جسم عندهم ، هى متناهية ؛ إذ – وفى نسخة « إذا » – كانت منقسمة بانقسام الجسم .

وكل جسم هو بهذه الصفة ، فهو كائن فاسد .

أعنى مركباً – وفى نسخة « مركب » – من هيولى وصورة .

الهيولى – وفى نسخة « الهيولى » – شرط فى وجود الصورة .

وأيضاً لو كانت مبادئها ، على نحو مبادىء هذه لكانت الأجرام السماوية ، مثل هذه ، فكانت تحتاج إلى أجرام أخر أقدم منها .

* * *

ولما تقرر لهم وجود مبادىء بهذه الصفة .

أعنى ليست أجساماً ، ولا قوى فى جسم – وفى نسخة « أجسام » – .

وكان قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – تقرر لهم من أمر العقل الإنسانى ، أن :

للصورة – وفى نسخة « للصور » – وجودين :

وجود معقول ، إذا تجردت من الهيولى .

ووجود محسوس ، إذا كانت فى هيولى .

مثال ذلك : أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – الحجر له صورة جمادية – وفى نسخة « مادية » – وهى فى الهيولى خارج النفس.

وصورة هى إدراك وعقل – وفى نسخة « وفعل » – وهى المجردة من الهيولى فى النفس .

وجب عندهم أن تكون هذه الموجودات المفارقة – وفى نسخة « المفارقات » – بإطلاق ، عقولا محضة .

لأنه إذا كان عقلا بما – وفى نسخة « ما » – هو مفارق لغيره ، فما – وفى نسخة « فيما » – هو مفارق بإطلاق أحرى أن يكون عقلا .

وكذلك وجب عندهم أن يكون ما تعقله هذه العقول ، هى صور الموجودات والنظام الذى فى العالم ، كالحال فى العقل الإنسانى ، إذ – فى نسخة « إذا » – كان العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات ، من حيث هى فى غير هيولى :

فصح عندهم من قبل هذا أن للموجودات وجودين :

وجود محسوس .

ووجود معقول .

وأن نسبة الوجود – وفى نسخة « وجود » – المحسوس من الوجود – وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » – المعقول ، هى نسبة المصنوعات – وفى نسخة « للمصنوعات » – من علوم الصانع .

واعتقدوا لمكان هذا :

أن الأجرام السماوية عاقلة لهذه المبادىء .

وأن تدبيرها لما ههنا من الموجودات إنما هو من قبيل أنها ذوات نفوس .

ولما – وفى نسخة « فلما » – قايسوا .

بين هذه العقول المفارقة .

وبين العقل الإنسانى .

رأوا أن هذه العقول . أشرف من العقل الإنسانى ، وإن كانت تشترك مع العقل الإنسانى : فى أن معقولاتها – وفى نسخة « معلولاتها » – هى صور الموجودات .

وأن صورة واحد واحد منها . هو ما يدركه هو من صور الموجودات ونظامها .

كما أن العقل الإنسانى – وفى نسخة بدون كلمة « الإنسانى » – إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – هو ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – يدركه – وفى نسخة « يدرك » – من صور الموجودات ونظامها – وفى نسخة « من الموجوات : صورها ونظامها » –

لكن الفرق بينهما أن صور الموجودات هى علة للعقل الإنسانى ، إذ – وفى نسخة « إن » – كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشىء الموجود بصورته .

وأما تلك — وفى نسخة بدون كلمة « تلك » — فمعقولاتها — وفى نسخة « فمعلولاتها » — هى العلة فى صور الموجودات .

وذلك أن النظام والترتيب فى الموجودات إنما هو — وفى نسخة « هى » — شيء تابع ولازم للترتيب الذى فى تلك العقول المفارقة .

وأما الترتيب الذى فى العقل الذى — وفى نسخة « العقل الإنسانى » — فينا — وفى نسخة « فيها » — فإنما هو تابع — وفى نسخة « هى نافع » — لما — وفى نسخة « بما » — يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها .

ولذلك كان ناقصاً جدًّا ، لأن كثيراً من الترتيب والنظام للذى فى الموجودات ، لايدركه العقل — وفى نسخة « ندركه بالعقل » — الذى فينا .

* * *

فإذا كان ذلك كذلك ، فلصور الموجودات المحسوسة — وفى نسخة « المحسوسات » — مراتب فى الوجود :

أخسها وجودها فى المواد .

ثم وجودها فى العقل الإنسانى أشرف من وجودها فى المواد ، ثم وجودها فى العقول المفارقة أشرف من وجودها فى العقل الإنسانى .

ثم لها أيضاً فى تلك العقول مراتب متفاضلة فى الوجود ، بحسب تفاضل تلك العقول فى أنفسها

* * *

ولما نظروا أيضاً إلى الجرم السماوى ، ورأوا الحقيقة– وفى نسخة « ورأوا أنه »– جسماً واحداً شبيهاً بالحيوان الواحد .

له حركة واحدة كلية ، شبيهة بحركة الحيوان الكلية .

وهى نقلته بجميع– وفى نسخة « لجميع » – جسده .

وهذه الحركة هى الحركة اليومية .

ورأوا أن سائر الأجرام – وفى نسخة « الأجسام » – السماوية ، وحركاتها – وفى نسخة « حركاتها » وفى أخرى « حركتها » – الجزئية ، شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد – وفى نسخة بدون كلمة « الواحد » – الجزئية ، وحركاتها – وفى نسخة « وحركاته » – الجزئية .

فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الأجسام بعضها ببعض .

ورجوعها إلى جسم واحد .

وغاية واحدة .

وتعاونها على فعل واحد ، وهو – وفى نسخة « هو » وفى أخرى « هذا » – العالم – وفى نسخة « تدبير العالم » – بأسره .

أنها ترجع إلى مبدأ – وفى نسخة « لمبدأ » وفى أخرى « إلى المبدأ » – واحد ، كالحال فى الصنائع الكثيرة التى تؤم مصنوعاً واحداً ، فإنها ترجع إلى صناعة واحدة رئيسة – وفى نسخة « رئيسية » – .

فاعتقدوا لمكان هذا :

أن تلك المبادىء المفارقة ، ترجع إلى مبدأ واحد مفارق ، هو السبب فى جميعها .

وأن الصور – وفى نسخة « الصورة » – التى فى – وفى نسخة « من » – هذا المبدأ ، والنظام والترتيب الذى فيه هو.

أفضل الوجودات – وفى نسخة « الموجودات» – التى للصور ، والنظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات .

وأن هذا النظام والترتيب ، هو السبب فى سائر النظامات والترتيبات التى – وفى نسخة « الذى» – فيما دونه – وفى نسخة « يضادونه » – .

وأن العقول تتفاضل فى ذلك بحسب حالها منه . فى القرب والبعد .

* * *

والأول عندهم لا يعقل إلا ذاته .

وهو بعقله – وفى نسخة « بتعقله » – ذاته يعقل جميع الموجودات .

بأفضل وجود .

وأفضل ترتيب .

وأفضل نظام .

وما دونه فجوهره ، إنما هو بحسب ما يعقله من الصور ، والترتيب ، والنظام ، الذى فى العقل الأول .

وأن تفاضلها إنما هو فى تفاضلها فى هذا المعنى .

ولزم على هذا عندهم ، أن لا يكون الأقل شرفاً يعقل من الأشرف ، ما يعقل الأشرف من نفسه .

ولا الأشرف يعقل ما يعقل الأقل شرفاً من ذاته .

أعنى أن يكون ما يعقل كل واحد منهما .

من الموجودات فى مرتبة واحدة .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لكانا متحدين ، ولم يكونا متعددين .

فمن هذه الجهة قالوا :

إن الأول لا يعقل إلا ذاته .

وإن الذى يليه إنما يعقل الأول ، ولا يعقل ما دونه ، لأنه معلول ، ولو عقله لعاد المعلول علة .

واعتقدوا أن ما يعقل الأول من ذاته ، فهو علة لجميع الموجودات .

وما يعقله كل واحد من العقول التى دونه :

فمنه ما هو علة الموجودات الخاصة بذلك العقل .

أعنى بتخليقها – وفى نسخة « بتعليقها » – .

ومنه ما هو علة لذاته : وهو العقل الإنسانى بجملته .

* * *

فعلى هذا ينبغى أن يفهم مذهب الفلاسفة فى هذه الأشياء .

والأشياء التى حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد فى العالم .

فإذا تؤملت : فليست بأقل إقناعاً من الأشياء التى حركت المتكلمين من أهل الملة – وفى نسخة « أهل المسألة » وفى أخرى « أهل تلك الملة » – .

أعنى المعتزلة أولا .

والأشعرية ثانيا .

إلى أن اعتقدوا فى المبدأ الأول ما اعتقدوه .

أعنى أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتا غير جسمانية ، ولا هى فى – وفى نسخة « ولا فى » وفى نسخة بدون « ولا هى » – جسم ، حية ، عاملة ، مريدة ، قادرة ، متكلمة ، سميعة ، بصيرة .

إلا أن الأشعرية دون المعتزلة اعتقدوا أن هذه – وفى نسخة

« المعتزلة وأن هذه » ـ الذات هي :

الفاعلة لجميع – وفي نسخة « بجميع » ـ الموجودات .

بلا واسطة .

والعالمة لها بعلم غير متناه . إذ كانت الموجودات غير متناهية .

ونفوا العلل التي ههنا .

وأن هذه الذات ـ وفي نسخة بدون كلمة « الذات » ـ الحية ، العالمة ، المريدة ، السميعة – وفي نسخة « السامعة » وفي أخرى « السمعية » – البصيرة القادرة المتكملة ، موجودة مع كل شيء ، وفي كل شيء .

أعني متصلة به اتصال وجود .

وهذا الوضع – وفي نسخة « الظن » – يظن به أنه تلحقه شناعات .

وذلك أن ما هذا صفته من الموجودات ، فهو ضرورة من جنس النفس ؛ لأن النفس هي ذات ليست ـ وفي نسخة « ليس » – بجسم ، حية ، عاملة ، قادرة ، مريدة ، وفي نسخة بدون كلمة « مريدة » ـ سمعية ، بصيرة ، متكلمة .

فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفساً كلية مفارقة للمادة ، من حيث لم يشعروا .

* * *

وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع :

وأظهرها ، على – وفي نسخة بدون كلمة « على » – القول بالصفات ، أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة .

فيكون ههنا تركيب قديم ـ وفى نسخة بدون كلمة « قديم » ـ وهو خلاف ما تضعه الأشعرية من أن كل تركيب محدث ، لأنه عرض .

وكل عرض عندهم محدث .

ووضعوا مع ـ وفى نسخة « ما » ـ هذا ـ وفى نسخة بزيادة « فى » ـ جميع الموجودات أفعالا جائزة .

ولم يروا أن فيها ترتيباً ، ولا نظاماً ، ولا حكمة ، اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ـ وفى نسخة « يعتقدوا » ـ أن كل موجود ، فيمكن أن يكون بخلاف ما هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ عليه .

وهذا يلزمهم فى العقل ضرورة .

وهم مع هذا يرون فى المصنوعات التى شبهوا بها ـ وفى نسخة « يشبهون » ـ بها المطبوعات ـ وفى نسخة «بالمطبوعات» ـ نظاماً وترتيباً .

وهذا يسمى حكمة .

ويسمون الصانع حكيماً .

* * *

والذى اقتنعوا به فى ـ وفى نسخة بدون كلمة « فى » وفى أخرى « فى أن » ـ الكل مثل هذا المبدأ هو ـ وفى نسخة « وهو» ـ أنهم شبهوا الأفعال الطبيعية ـ وفى نسخة « الطبيعة » ـ بالأفعال الإرادية ، فقالوا :

كل فعل بما هو ـ وفى نسخة « هو فى » ـ فعل ، فهو صادر عن فاعل مريد قادر ـ وفى نسخة بدون كلمة « قادر » ـ مختار ـ وفى نسخة بدون كلمة « مختار » ـ حى ، عالم .

وأن طبيعة الفعل – بما هو فعل – تقتضى هذا .

وأقنعوا فى هذا بأن قالوا :

ما سوى الحى فهو جماد ، وميت .

والميت لا يصدر عنه فعل .

فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل .

فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية .

ونفوا مع ذلك أن يكون للأشياء الحية ، فى الشاهد ، أفعال .

وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى – وفى نسخة بزيادة « الذى » – فى الشاهد ، – وفى نسخة بزيادة « أفعالا » وفى أخرى بزيادة «أفعال» – وإنما فاعلها – وفى نسخة « فعلها » – الحى الذى فى الغائب .

فلزمهم – وفى نسخة بدون عبارة « فلزمهم » – أن لا يكون فى الشاهد حياة ؛ لأن الحياة إنما تثبت للشاهد – وفى نسخة « الشاهد » – من أفعاله .

وأيضاً ، فمن أين ؟ ليت شعرى ؟ ! – وفى نسخة « فليت شعرى ؟ ! من أين ؟ ! » – حصل لهم هذا الحكم على الغائب ؟

والطريق الذى سلكوه – وفى نسخة « سلكوا » – فى إثبات هذا الصانع ، هو أن وضعوا أن المحدث له محدث .

وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – .

فيستمر – وفى نسخة « فيمر » – الأمر ضرورة – وفى نسخة بدون كلمة « ضرورة » – إلى محدث قديم .

وهذا صحيح . لكن ليس ببين — وفى نسخة « يتبين » — من هذا أن هذا القديم ليس هو جسماً .

فلذلك يحتاج أن — وفى نسخة « إلى أن » — يضاف إلى هذا أن كل جسم ليس قديماً ، فتلحقهم شكوك كثيرة .

* * *

وليس يكفى فى ذلك بيانهم .

أن العالم — وفى نسخة «للعالم» — محدث — وفى نسخة « يحدث» — إذ قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يمكن أن يقال :

إن المحدث له هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو» — جسم قديم ليس فيه شىء من الأعراض التى استدللتم — وفى نسخة « استدلوا » — منها على أن السموات محدثة ، لا من الدورات ، ولا من غير ذلك .

مع أنكم — وفى نسخة « أنهم » — تضعون مركباً قديماً .

ولما وضعوا : أن الجسم السماوى مكون — وفى نسخة « يكون » — وضعوه على غير الصفة التى تفهم من الكون فى الشاهد ، وهو أن يكون :

من شىء .

وفى زمان ، ومكان .

وفى صفة من الصفات .

لا فى كليته ، فإنه — وفى نسخة « لأنه » — ليس فى الشاهد جسم يتكون — وفى نسخة « مكون » — من لاجسم .

ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل فى الشاهد .

وذلك أن الفاعل الذى فى الشاهد ، إنما فعله أن — وفى نسخة بدون عبارة « الفاعل له كالفاعل . . . إنما فعله أن » — يغير الموجود من صفة إلى صفة ،

لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحوله .

أعنى الموجود .

إلى الصورة والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشىء ، من موجود ما ، إلى موجود ما مخالف — وفى نسخة « يخالف » — له .

فى الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل .

كما قال الله تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً] الآية .

ولذلك — وفى نسخة « وكذلك» — كان القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد .

فلذلك إذا سلم لهم :

أن السموات محدثة .

لم يقدروا أن يبينوا أنها أول المحدثات ، وهو ظاهر ما — وفى نسخة « مما » — الكتاب العزيز ، فى غير ما آية ، مثل — وفى نسخة « آية فى » — قوله تعالى :

[أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوَاتِ ، وَالْأَرْضَ ، كَانَتَا رَتْقاً] الآية .

وقوله سبحانه : [وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ] .

وقوله سبحانه وتعالى :

[ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ] .

* * *

وأما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتكون وصورته ، إن اعتقدوا . أن له مادة .

أو يفعله بجملته ، إن اعتقدوا :

أنه بسيط .

كما يعتقدون فى الجوهر الذى لا يتجزأ .

* * *

وإن كان ذلك كذلك ، فهذا النوع من الفاعل ، إنما يغير العدم إلى الوجود ، عند الكون :

أعنى كون الجوهر الغير المنقسم الذى هو .

عندهم إسطقس الأجسام .

ــ وفى نسخة « للأجسام » ــ .

أو يغير الوجود إلى العدم عند الفساد .

أعنى عند فساد الجزء الذى لا يتجزأ .

وبين أنه لا ينقلب الضد إلى ضده ، فإنه لا يعود .

نفس العدم وجوداً .

ولا نفس الحرارة برودة .

ولكن المعدوم هو الذى يعود موجوداً ،

والحار ــ وفى نسخة « أو الحار » ــ بارداً .

والبارد حاراً .

ولذلك قالت ـ وفى نسخة « قال » ـ المعتزلة :

إن العدم ـ وفى نسخة « المعدوم » ـ ذات ما .

إلا أنهم ـ وفى نسخة « لأنهم » ـ جعلوا هذه الذات متعرية ـ وفى نسخة « متغيرة » ـ من صفة الوجود ، قبل كون العالم .

* * *

والأقاويل التى ظنوا من قبلها أنه يلزم عنها .

أنه ـ وفى نسخة « أن » ـ لا يكون شىء من شىء .

هى أقاويل غير صحيحة .

وأقنعها أنهم قالوا :

لو كان شىء عن شىء ، لمر الأمر إلى غير نهاية ـ وفى نسخة « النهاية » ـ .

والجواب : أن هذا إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة ؛ لأنه يوجد وجود ـ وفى نسخة بدون كلمة « وجود » ـ ما لا نهاية له ـ وفى نسخة بدون عبارة « له » ـ بالفعل .

وأما ـ وفى نسخة « وكان » وفى أخرى « وإنما » ـ دوراً فليس يمتنع .

مثل أن يكون :

من الهواء نار .

ومن النار هواء .

إلى غير نهاية ـ وفى نسخة « النهاية » ـ والموضوع أزليًّا ـ وفى نسخة « أزلى » ـ .

فإن معتمدهم ـ وفى نسخة « معتقدهم » ـ فى حدوث الكل ، هو :

أن ما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث .

والكل الموضوع ؛ للحواد ث لا يخلو عن الحواد ث – وفى نسخة « الحدوث » – .

فهو حادث – وفى نسخة بدون عبارة « والكل. . . . حادث» – .

وأحد ما – وفى نسخة « وما » – يلزمهم من الفساد فى هذا الاستدلال .

إذا سلمت لهم هذه المقدمة هو :

أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فى الشاهد . هو حادث . على أنه حادث من شيء ، لا من لا شيء .

وهم يضعون أن الكل حادث من لا شيء .

وأيضاً فإن هذا الموضوع عند الفلاسفة .

وهو الذى يسمونه المادة الأولى .

ليس يخلو عن الجسمية .

والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة .

والمقدمة القائلة :

إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث

ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .

وأما مالا يخلو عن حوادث ، هى واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع لها حادثاً .

ولهذا – وفى نسخة « ولذلك » – لما شعر بهذا المتكلمون – من الأشعرية – أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية ، وهذا – أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها[1] .

---

(١) نقد دليل المتكلمين على وجود الله .

أى لا أول لها ولا آخر .

وذلك هو واجب عند الفلاسفة .

* * *

فهذه ونحوهاهى – وفى نسخة « هو » – الشناعات التى تلزم وضع هؤلاء .

وهى أكثر كثيراً من الشناعات – وفى نسخة « الشناعة » – التى تلزم الفلاسفة .

* * *

ووضعهم أيضاً أن الفاعل الواحد بعينه ، الذى هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما فى العالم من غير وسيط .

وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحس – وفى نسخة «يحسن» – من فعل الأشياء بعضها فى بعض .

وأقوى ما اقتنعوا به فى هذا المعنى :

أن الفاعل لو كان مفعولا ، لمر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – .

وإنما كان يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول .

والمحرك محرك ، من جهة ما هو متحرك .

وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ، لأن المعدوم لا يفعل شيئاً .

والذى يلزم عن هذا ، هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلا .

لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم .

* * *

وأيضاً فإن الذى يلزم نتيجتهم من المحال أكثر من الذى يلزم مقدماتهم التى منها صاروا إلى نتيجتهم .

وذلك أنه إن كان مبدأ الموجودات ذاتاً – وفى نسخة بدون كلمة « ذات » – ذات حياة ، وعلم ، وقدرة ، وإرادة

وكانت هذه الصفات زائدة على الذات.

وتلك الذات غير جسمانية

فليس بين النفس ، وهذا الوجود ؛ فرق .

إلا أن النفس هى فى جسم .

وهذا الموجود هو نفس ليس فى جسم .

وما كان بهذه الصفة : فهو ضرورة مركب من ذات وصفات

وكل مركب فهو ضرورة يحتاج – وفى نسخة « محتاج » – إلى مركب ؛ إذ ليس يمكن أن يوجد شىء مركب من ذاته ، كما أنه ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته .

لأن التكوين الذى هو فعل المكون – وفى نسخة « الكون » وفى أخرى « المتكون » – ليس هو شيئاً غير تركيب المتكون .

والمكون ليس شيئاً غير المركب .

وبالجملة : فكما أن لكل مفعول فاعلا ، كذلك لكل مركب مركباً فاعلا ؛ لأن التركيب شرط فى وجود المركب .

ولا يمكن أن يكون الشىء هو علة فى شرط وجوده ، لأنه كان يلزم أن يكون الشىء علة نفسه – وفى نسخة « لنفسه » –

* * *

ولذلك كانت المعتزلة فى وضعهم هذه الصفات فى المبدأ الأول ، راجعة إلى الذات ، لا زائدة عليها ، على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية ، لكثير من الموجودات .

مثل كون الشيء موجوداً ، وواحداً ، وأزليًّا ، وغير ذلك .

أقرب إلى الحق من الأشعرية .

ومذهب الفلاسفة ، فى المبدأ الأول ، هو قريب من مذهب المعتزلة .

* * *

فقد ذكرنا الأمور التى حركت الفريقين إلى مثل هذه الاعتقادات فى المبدأ الأول .

والشناعات التى تلزم الفريقين – وفى نسخة بدون عبارة « إلى مثل . . . الفريقين » – .

أما التى تلزم – وفى نسخة « الذى يلزم » – الفلاسفة ، فقد – وفى نسخة « فهو » – استوفاها أبو حامد .

وقد تقدم الجواب عن بعضها . وسيأتى – وفى نسخة « وعن بعضها سيأتى » – بعد .

وأما التى تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أشرنا نحن فى هذا الكلام إلى أعيانها – وفى نسخة بدون عبارة « إلى أعيانها » –

* * *

ولنرجع إلى تمييز – وفى نسخة « تميز » – مرتبة قول قول من الأقاويل التى يقولها هذا الرجل فى هذا الكتاب من الإقناع ، ومقدار ما يفيده من التصديق ، على ما شرطنا .

و إنما اضطررنا إلى ذكر الأقاويل المحمودة . التى حركت الفلاسفة إلى تلك الاعتقادات فى مبادئ الكل . لأن منها – وفى نسخة « فيها » – يتأتى جوابهم لخصومهم . فيما يلزمونهم من الشناعات .

وذكرنا الشناعات التى تلزم المتكلمين أيضاً ؛ لأن من العدل أن يقام بحجتهم فى ذلك . ويناب منهم . إذ لهم أن يحتجوا بها .

ومن العدل كما يقول الحكيم أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه – وفى نسخة « لخصومهم » – بمثل ما يأتى لنفسه .

أعنى أن يجهد نفسه فى طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه فى طلب الحجج لمذهبه ؛ وأن يقبل لهم – وفى نسخة « منهم » – من الحجج .

النوع الذى يقبله لنفسه .

فنقول : أما ما شنعوا به من أن :

المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ما خلق .

فإنما – وفى نسخة « وإنما » – كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئاً هو غير الموجودات بإطلاق .

وإنما الذى يضعون – وفى نسخة « الذين يضعون » وفى أخرى « المعنى هو » – أن الذى يعقله من ذاته هو الموجودات بأشرف وجود . وإنه العقل – وفى نسخة « وإن هو العقل » – الذى هو علة للموجود ات ، لا بأنه – وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى « لا أنه » – يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله – وفى نسخة بزيادة « لا » – كالحال فى العقل منا .

فمعنى قولهم :

إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات .

أى أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ، بل بالجهة التى لا يعقلها بها — وفى نسخة بدون عبارة « بها » وفى أخرى « به » — عاقل — وفى نسخة بدون كلمة « عاقل » — موجود سواه سبحانه ؛ لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو ، لشاركه فى علمه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهذه هى الصفة المختصة به تعالى سبحانه .

ولذلك ذهب بعض المتكلمين أن له صفة تخصه سوى الصفات السبع التى أثبتوها له تعالى .

ولذلك لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ، ولا جزئى ؛ لأن الكلى والجزئى — وفى نسخة « الكلى الجزئى » — معلولان عن الموجودات ، وكلا العلمين كائن فاسد — وفى نسخة « وفاسد » — .

وسنبين هذا أكثر عند التكلم :

هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها .

على ما جرت به عادتهم فى فرض هذه المسألة .

وسنبين أنها مسألة مستحيلة فى حق الله تبارك وتعالى .

وهذه المسألة انحصرت بين قسمين ضروريين :

أحدهما : أن الله تعالى لو — وفى نسخة بدون كلمة « لو » — عقل الموجودات على أنها علة لعلمه ، للزم :

أن يكون عقله كائنا فاسداً .

وأن يستكمل الأشرف — وفى نسخة « الأفضل » — بالأخس .

ولو كانت ذاته غير عاقلة – وفى نسخة « غير معقولات » – الأشياء ونظامها :

لكان ههنا عقل – وفى نسخة « عقلا » – آخر ، ليس هو إدراك صور الموجودات على ما هى عليه من الترتيب والنظام .

وإذا كان هذان الوجهان يستحيلان – وفى نسخة « مستحيلان » وفى أخرى « مستحيلين » – للزم أن يكون ما يعقله ذاته – وفى نسخة « من ذاته » – هو – وفى نسخة « هى » – الموجودات بوجود أشرف من الوجود الذى صارت به موجودة .

* * *

والشاهد على أن الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب فى – وفى نسخة « من » – الوجود ، هو ما يظهر من أمر اللون – وفى نسخة « النفس » – فإن اللون نجد – وفى نسخة « يوجد » – له مراتب فى – وفى نسخة « من » – الوجود ، بعضها أشرف من بعض .

وذلك أن أخس مراتبه هو وجوده فى الهيولى .

وله وجود أشرف من هذا ، وهو وجوده فى البصر ، وذلك أن هذا الوجود هو – وفى نسخة « وهو » – وجود للون – وفى نسخة « اللون » – مدرك لذاته – وفى نسخة « ذاته » – .

والذى له فى الهيولى ، هو وجود جمادى ، غير مدرك لذاته .

وقد تبين أيضاً فى علم النفس .

أن للون – وفى نسخة « اللون » وفى أخرى « لللون » – وجوداً أيضاً فى القوة الخيالية – وفى نسخة « الخيالة » وفى أخرى « الخيالية » – وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة .

وكذلك تبين أن — وفى نسخة « نبين أنه » وفى أخرى « ليس » — له فى القوة الذاكرة — وفى نسخة « الدراكة » — وجود أشرف من وجوده فى القوة الخيالية — وفى نسخة « الخالية » — .

وله — وفى نسخة « وأن له » — فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الوجودات — وفى نسخة « الموجودات » — .

* * *

وكذلك نعتقد أن له فى ذات — وفى نسخة بدون كلمة « ذات » وفى أخرى « ذاته » وفى رابعة « ذا » — العلم — وفى نسخة « المبدأ » — الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته . وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف — وفى نسخة بدون عبارة « من جميع . . . وجود أشرف » — منه .

* * *

وأما ما حكاه عن — وفى نسخة « من » — الفلاسفة فى ترتيب فيضان المبادئ المفارقة عنه ، وفى عدد ما يفيض عن مبدأ مبدأ . من تلك المبادئ ، فشىء لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده .

ولذلك لا يلفى — وفى نسخة « يكفى » — التحديد الذى ذكره فى كتب القدماء .

* * *

وأما كون جميع المبادئ المفارقة ، وغير المفارقة . فائضة عن المبدأ الأول .

وأن — وفى نسخة « فإن » — بفيضان هذه القوة الواحدة . صار العالم بأسره واحداً .

وبها ارتبطت جميع أجزائه ، حتى صار الكل يؤم فعلا واحداً — وفى نسخة « واحد» — كالحال فى بدن الحيوان الواحد المختلف القوى ، والأعضاء ، والأفعال .

فإنه إنما صار عند العلماء واحداً وموجوداً — وفى نسخة « موجوداً » — بقوة واحدة فيه ، فاضت عن الأول .

فأمرٌ ، أجمعوا عليه . لأن السماء عندهم بأسرها هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — بمنزلة حيوان واحد .

والحركة اليومية التى لجميعها — وفى نسخة « تجمعها » — هى كالحركة الكلية فى المكان للحيوان .

والحركات التى لأجزاء السماء . هى كالحركات الجزئية التى — وفى نسخة بدون كلمة « التى » — لأعضاء الحيوان .

وقد قام عندهم البرهان على أن فى الحيوان قوة واحدة بها صار واحداً — وفى نسخة بدون كلمة « واحداً » — وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحداً — وفى نسخة بدون عبارة « وبها صارت جميع القوى التى فيه تؤم فعلا واحداً » — وهو سلامة — وفى نسخة « ملامة » — الحيوان .

وهذه القوى — وفى نسخة « القوة » — مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدأ الأول .

ولولا ذلك لافترقت أجزاؤه ، ولم يبق طرفة عين .

فإن كان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — واجباً أن يكون فى الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية فى جميع أجزائه بها صارت الكثرة الموجودة فيه ، من القوى والأجسام ، واحدة ، حتى قيل فى الأجسام الموجودة فيه :

إنها جسم واحد .

وقيل : فى القوى الموجودة فيه : إنه قوة واحدة

وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله ، نسبة أجزاء الحيوان الواحد ، من الحيوان الواحد .

فباضطرار أن يكون حالها .

فى أجزائه الحيوانية .

وفى قواها المحركة النفسانية والعقلية .

هذه الحال .

أعنى أن فيها قوة واحدة روحانية – وفى نسخة .

بزيادة « وهى سارية فى الكل سرياناً واحداً » – بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية ، وهى سارية فى :

الكل سريانا واحداً .

ولولا ذلك لما كان ههنا نظام وترتيب .

وعلى هذا يصح القول :

إن الله خالق – وفى نسخة « خلق » – كل شىء وممسكه ، وحافظه .

كما قال الله سبحانه :

[إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا]

الآية – وفى نسخة بدون كلمة « الآية » – .

وليس يلزم من سريان القوة الواحدة، فى أشياء كثيرة ، أن يكون فى تلك القوة كثرة ، كما ظن من قال :

إن المبدأ الواحد إنما فاض عنه أولا ، واحد .

ثم فاض من ذلك الواحد كثرة .

فإن هذا إنما يظن به أنه لازم إذا شبه .

الفاعل الذى فى غير هيولى .

بالفاعل الذى فى الهيولى — وفى نسخة « هيولى » — .

ولذلك إن قيل :

اسم الفاعل على :

الذى فى غير هيولى .

والذى فى هيولى .

فباشتراك — وفى نسخة « باشتراك» وفى أخرى « فاشتراك » — الاسم .

فهذا — وفى نسخة « بهذا » وفى نسخة بدونهما — يبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد .

وأيضاً فإن وجود سائر المبادىء المفارقة إنما هو فيما يتصور منه — وفى نسخة بزيادة « شيء واحد » — .

وليس يمتنع أن يكون هو — وفى نسخة « وهو » — شيئاً — وفى نسخة « يتصور شيئاً » — واحداً بعينه ، يتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة .

كما أنه ليس يمتنع — وفى نسخة « ممتنعاً » — فى الكثرة أن تتصور — وفى نسخة بزيادة « منه » — تصوراً واحداً .

وقد نجد الأجرام السماوية كلها ، فى حركتها اليومية ، تتصور هى — وفى نسخة « وهى » — وفلك الكواكب الثابتة تصوراً واحداً بعينه ، فإنها تتحرك بأجمعها فى هذه الحركة عن محرك واحد ، وهو محرك فلك الكواكب الثابتة .

ونجد لها أيضاً حركات تخصها مختلفة .

فوجب أن تكون حركاتها – وفى نسخة «حركاتهم» وفى أخرى «حركتهم» – عن محركين :

مختلفين من جهة .

متحدين من جهة .

وهو من جهة ارتباط حركاتها – وفى نسخة «حركاتهم» – بحركة الفلك الأول ، فإنه كما أنه ، لو توهم متوهم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان ، أو القوة المشتركة ، قد ارتفع ، لارتفعت جميع أعضاء ذلك الحيوان ، وجميع قواه .

كذلك الأمر فى الفلك فى أجزائه – وفى نسخة «وأجزائه» – وقواه المحركة .

وبالجملة : فى مبادىء العالم وأجزائه ، مع المبدأ الأول .

وبعضها مع بعض .

* * *

والعالم أشبه شىء عندهم بالمدينة – وفى نسخة «بالمرتبة» – الواحدة .

وذلك أنه كما أن المدينة تتقوم برئيس واحد ، ورئاسات كثيرة ، تحت الرئيس الأول ، كذلك الأمر عندهم فى العالم .

وذلك أنه كما أن سائر الرئاسات التى فى المدينة ، إنما ارتبطت بالرئيس الأول ، من جهة أن الرئيس الأول ، هو الموقف – وفى نسخة «الموجب» – الواحدة واحدة ، من تلك الرئاسات ، على الغايات التى من أجلها كانت تلك الرئاسات ، وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات .

كذلك الأمر فى الرئاسة الأولى، التى فى العالم ، مع سائر الرئاسات .

* * *

وتبين عندهم أن الذى يعطى الغاية فى الموجودات المفارقة للمادة ، هو الذى يعطى الوجود ، لأن الصورة والغاية هى واحدة فى هذا النوع من الموجودات .

فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو – وفى نسخة « هذا » – هو الذى يعطى الصورة .

والذى يعطى الصورة هو الفاعل .

فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات – وفى نسخة « هذا الوجود » – هو – وفى نسخة بدون عبارة « الذى يعطى الصورة . والذى يعطى الصورة هو الفاعل . فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو » – الفاعل – وفى نسخة بدون عبارة « فالذى يعطى الغاية فى هذه الموجودات هو الفاعل » – .

ولذلك يظهر أن المبدأ الأول ، هو مبدأ لجميع هذه المبادئ فإنه :

فاعل وصورة وغاية

* * *

وأما حاله من الموجودات المحسوسة ، فلما كان هو – وفى نسخة « هذا » – الذى يعطيها الوحدانية .

وكانت الوحدانية التى فيها ، هى سبب وجود الكثرة التى تربطها – وفى نسخة « ترتبطها » – تلك الوحدانية .

صار مبدأ لهذه كلها على أنه :

فاعل وصورة وغاية

وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحوه .

وهى الحركة التى تطلب بها غاياتها التى من أجلها خلقت .

وذلك — وفى نسخة بزيادة « بين » — :

أما لجميع الموجودات ، فبالطبع .

وأما للإنسان ، فبالإرادة .

ولذلك كان :

مكلفاً من بين سائر الموجودات .

ومؤتمنا من بينها .

وهو معنى قوله سبحانه :

[إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ]

الآية — وفى نسخة — بدون كلمة « الآية » — .

* * *

وإنما عرض للقوم أن يقولوا : إن هذه الرئاسات التى فى العالم ، وإن كانت كلها صادرة عن المبدأ الأول :

أن بعضها صدر عنه بلا واسطة .

وبعضها صدر عنه — وفى نسخة « منه » — بواسطة ، عند السلوك والترقى من العالم الأسفل ، إلى العالم الأعلى .

وذلك أنهم وجدوا أجزاء الفلك ، بعضها من أجل حركات بعض ، فنسبوها إلى الأول ، فالأول ، حتى وصلوا إلى الأول بإطلاق.

فلاح لهم نظام آخر ، وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكاً واحداً .

والوقوف على الترتيب الذى أدركه النظار فى الموجودات عند الترقى إلى معرفة الأول ، عسير .

والذى تدركه العقول الإنسانية منه إنما هو مجمل .

لكن الذى حرك القوم أن اعتقدوا أنها مرتبة عن المبدأ الأول بحسب ترتيب أفلاكها فى الموضع — وفى نسخة « الوضع » وفى أخرى « الموضوع » — هو أنهم — وفى نسخة « هم أنهم » وفى أخرى بدونها — رأوا أن الفلك الأعلى ، فيما يظهر من أمره ، أنه أشرف مما تحته ، وأن سائر الأفلاك تابعة له فى حركته .

فاعتقدوا لمكان هذا ، ما حكى عنهم من الترتيب بحسب المكان .

* * *

ولقائل — وفى نسخة « وللقائل » — أن يقول : لعل الترتيب الذى فى هذه ، إنما هو من أجل الفعل ، لا من أجل الترتيب فى المكان .

وذلك أنه لما كان يظهر أن أفعال هذه الكواكب ، أعنى — السيارة ، حركاتها — وفى نسخة « وحركاتها » — من أجل حركة — وفى نسخة « حركات » — الشمس ، فلعل المحركين لها إنما وفى نسخة بدون عبارة « إنما » — يقتدون — وفى نسخة « يغترون » وفى أخرى « يقترن » وفى رابعة « يقترون » وفى خامسة «يعتقدون » — فى

تحريكاتهم — وفى نسخة « تحريكاتها » — بحركة الشمس ، وتحرك الشمس عن الأول .

فلذلك ليس يلفى — وفى نسخة « يكفى » — وفى هذا المطلب مقدمات يقينية ، بل من جهة الأولى ، والأخلق — وفى نسخة « والأغلب » — .

وإذ — وفى نسخة « وإذا » — قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — كنا بسبيله .

* * *

[٩٢] — قال أبو حامد :

الثانى : — وفى نسخة « الجواب الثانى ، قال أبو حامد » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن من ذهب إلى أن الأول لا يعقل إلا نفسه ، إنما خاف — وفى نسخة « حاذر » — من لزوم الكثرة ؛ إذ قال فيه :

يعقل غيره — وفى نسخة « به » بدل « يعقل غيره » —

للزم أن يقال : عقله غيره ، غير عقله نفسه . وهذا — وفى نسخة « فهذا » — لازم فى المعلول الأول .

فينبغى أن لا يعقل إلا نفسه ؛ لأنه لو عقل غيره — وفى نسخة « لو عقل الأول أو غيره » — لكان ذلك غير ذاته ، ولا فتقر إلى علة غير علة ذاته — وفى نسخة « علة هى غير ذاته » — ولا علة إلا علة ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « ولا علة إلا علة ذاته » — وهو المبدأ الأول .

فينبغى أن لا يعلم إلا ذاته .

وتبطل الكثرة التى نشأت من هذا الوجه .

فإن قيل : لما وُجد ، وعقل ذاته ، لزمه أن يعقل أنه مبدأ — وفى نسخة « يعقل المبدأ » —

قلنا : لزمه ذلك لعلة ؟ — وفى نسخة « بعلة ؟ » — أو لغير — وفى نسخة « بغير » — علة ؟

فإن كان لعلة — وفى نسخة « بعلة » — فلا علة إلا المبدأ الأول . وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد . وقد صدر ، وهو ذات المعلول ، فالثانى — وفى نسخة « الثانى » — كيف يصدر منه ؟

وإن لزم بغير علة . فليلزم وجود الأول موجودات بلا علة كثيرة — وفى نسخة بدون كلمة « كثيرة » — وليلزم منها الكثرة .

فإن لم يعقل هذا : من حيث إن واجب الوجود . لا يكون إلا واحداً .

والزائد على الواحد ممكن .

والممكن يفتقر إلى علة .

فهذا اللازم فى حق المعلول : إن كان واجب الوجود ، بذاته ، فقد بطل قولهم :

واجب الوجود واحد .

وإن كان ممكناً ، فلا بد له من علة .

ولا علة له . فلا يعقل وجوده — وفى نسخة « وجود » —

وليس هو من ضرورة المعلول الأول : لكونه ممكن الوجود ؛ فإن إمكان الوجود ضرورى فى كل معلول .

أما كون المعلول عالماً بالعلة ، ليس ضرورياً فى وجود — وفى نسخة « وجوب » — ذاته . كما أن كون العلة عالماً بالمعلول ، ليس ضرورياً فى وجود ذاته .

بل لزوم العلم بالمعلول . أظهر من لزوم العلم بالعلة

* * *

فبان أن الكثرة الحاصلة من علمه بالمبدأ محال ؛ فإنه لا مبدأ له ، وليس هو من ضرورة وجود ذات المعلول .

وهذا أيضاً لا مخرج عنه — وفى نسخة « منه » —

* * *

[٩٢] ـ قلت : هذه حجة من يوجب أن يكون الأول يعقل ـ وفى نسخة «لا يعقل» ـ من ذاته ـ وفى نسخة بدون عبارة «من ذاته» ـ ما هو له علة ، لأنه يقول :

إن لم يعقل من ذاته ـ وفى نسخة بدون عبارة « ما هو علة له... من ذاته » ـ أنه مبدأ ، فقد عقل ذاته عقلا ناقصاً .

وأما اعتراض أبى حامد ـ وفى نسخة «وأما ما اعترض أبو حامد» ـ على هذا ، فمعناه .

إن كان عقل ما هو له مبدأ ، فلا يخلو أن يكون ذلك :

لعلة .

أو لغير علة .

فإن كان ـ وفى نسخة بزيادة « ذلك » ـ لعلة ، لزم أن يكون للأول ـ وفى نسخة « الأول » ـ علة. ولا علة للأول ـ وفى نسخة « له » ـ .

وإن كان لغير علة ، وجب أن يلزم عنه كثرة ، وإن لم ـ وفى نسخة بدون كلمة « لم » ـ يعلمها .

فإن لزمت عنه كثرة ، لم يكن واجب الوجود ، لأن واجب الوجود لا يكون ـ وفى نسخة « لم يكن » وفى أخرى « لا يمكن » ـ إلا واحداً .

والذى يصدر عنه أكثر من واحد ، هو ممكن الوجود .

والممكن الوجود مفتقر إلى علة .

فقد بطل قولهم : أن يكون الأول واجب الوجود .

وأن ـ وفى نسخة « وإن لم » ـ يعلم معلوله .

* * *

[٩٣] — قال :

وإذا كان كون المعلول عالماً بالعلة، ليس من ضرورة وجوده . فأحرى أن لا يكون من ضرورة كون العلة أن تكون عارفة بمعلولها — وفى نسخة « معلولها » —

[٩٣] — قلت : هذا كلام — وفى نسخة « الكلام » — سفسطائى . فإنه إذا فرضنا العلة عقلا . ويعقل معلوله ، فإنه ليس يلزم عن ذلك أن يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته ، بل لنفس — وفى نسخة « كنفس » — ذاته ، إذ كان صدور المعلول عنه ، شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه — وفى نسخة بزيادة « شيئاً تابعاً لذاته . ولا إن كان صدور المعلول عنه » — لا لعلة . بل لذاته . يلزم أن يكون يصدر عنه كثرة ، لأن ذلك على أصلهم راجع لذاته .

إن كانت ذاته واحدة ، صدر عنها واحد .

وإن كانت كثيرة . صدر عنها كثرة .

* * *

وما وضع فى هذا القول ، من :

أن كل معلول ، فهو ممكن الوجود .

فإن هذا إنما هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — صادق فى المعلول المركب ، فليس — وفى نسخة « وليس » — يمكن أن يوجد شىء — وفى نسخة بدون كلمة « شىء » — مركب ، وهو أزلى .

فكل — وفى نسخة « بل » — ممكن الوجود عند الفلاسفة ، فهو محدث .

وهذا شيء قد صرح به أرسطو ، فى غير ما موضع — وفى نسخة « وضع » — من كتبه .

وسيبين — وفى نسخة « وسنبين » — هذا من قولنا بعد ، بياناً أكثر عند التكلم فى واجب الوجود .

وأما الذى يسميه ابن سينا ممكن الوجود ، فهو — وفى نسخة « فهذا » — والممكن — وفى نسخة « الممكن » — الوجود ، مقول — وفى نسخة « معلول » — باشتراك الاسم .

ولذلك ليس كونه محتاجاً إلى الفاعل ، ظاهراً من الجهة التى منها ظهر حاجة — وفى نسخة « حالة » — الممكن .

* * *

[٩٤] — قال أبو حامد :

الاعتراض الثالث : — وفى نسخة « الاعتراض الثالث : قال أبو حامد » — هو — وفى نسخة « وهو » — وفى أخرى « و » — أن عقل المعلول الأول ذات نفسه ، عين ذاته ، أو غيره

فإن كان — وفى نسخة بزيادة « عينه ، فهو محال ، لأن العلم غير المعلوم . وإن كان » — غيره ، فليكن كذلك فى المبدأ ، ويلزم — وفى نسخة « فيلزم » — منه كثرة .

وإن كان ليس غيره ، فإذن ليس فيه — وفى نسخة « فيه » وفى أخرى « فيه فإذن ليس فيها » وفى رابعة « ويلزم فيه » وفى خامسة « ويلزم » — تربيع ولا — وفى نسخة « لا » — تثليث بزعمهم .

فإنه ذاته — وفى نسخة « عقله ذاته » وفى أخرى « يعقل ذاته » — وعقله نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « وعقله نفسه » — وعقله — وفى نسخة « ويعقل » وفى أخرى بدونهما — مبدأه .

وإنه ممكن الوجود بذاته — وفى نسخة بدون عبارة « بذاته » — ويمكن أن يزاد أنه واجب الوجود بغيره ، فيظهر تخميس .

وبهذا يظهر — وفى نسخة « يتعرف » وفى أخرى « يعرف » — تعمق هؤلاء فى الهوس .

* * *

[٩٤] — قلت : الكلام ههنا فى العقول ، هو فى موضعين :

أحدهما : فيما يعقل — وفى نسخة « يعلل » —

وما لا يعقل .

وهى مسألة خاض فيها القدماء .

* * *

وأما الكلام فيما صدر عنها فانفرد ابن سينا بالقول الذى حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم ، ليوهم — وفى نسخة « فيوهم » — أنه رد على جميعهم .

وهذا كما قال ، تعمق ممن قاله — وفى نسخة « قال » — فى الهوس .

وليس يلقى — وفى نسخة — بدون كلمة « يلفى» — هذا القول لأحد من القدماء ، وهو قول ليس يقوم عليه برهان إلا ما ظنوا من أن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وهذه القضية ليست فى الفاعلات التى هى صور فى مواد ، كالحال فى الفاعلات التى هى صور مجردة من المادة .

فإنه ليس ذات العقل المعلول عندهم إلا ما يعقل من مبدئه ، ولا ههنا شيئان :

أحدهما : ذات :

والآخر : معنى زائد على الذات .

لأنه لو كان ذلك كذلك – وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » – لكان مركباً . والبسيط لا يكون مركباً .

والفرق بين العلة والمعلول : أن العلة الأولى وجودها بذاتها .

أعنى فى الصور المفارقة .

والعلة الثانية وجودها – وفى نسخة بدون كلمة « وجودها » – بالإضافة إلى العلة الأولى ، لأن كونها معلولة ، هو نفس – وفى نسخة « بنفس » – جوهرها ، وليس هو معنى زائداً عليها ، كالحال فى المعقولات المادية – وفى نسخة « النارية » – .

مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته فى الجسم .

وكونه علة البصر ، هو من حيث هو مضاف .

والبصر ليس له وجود إلا فى هذه الإضافة .

ولذلك – وفى نسخة بزيادة « الحدث » – كانت المجردة من الهيولى ، جواهر من طبيعة المضاف .

ولذلك اتحدت العلة والمعلول فى الصور المفارقة للمواد – وفى نسخة « المراد » – .

ولذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف ، كما تبين فى كتاب النفس .

* * *

[٩٥] – قال أبو حامد : – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – :

الاعتراض الرابع : أن يقال – وفى نسخة « نقول » – : التثليث لا يكفى فى المعلول الأول ؛ فإن جرم السماء الأول ، لزم عندهم من معنى واحد ، من ذات

المبدأ ، وفيه تركيب من ثلاثة أوجه :

أحدها : أنه مركب من صورة وهيولى ، وهكذا كل جسم عندهم .

فلا بد — وفى نسخة بدون عبارة « فلا بد » — لكل واحد من مبدأ .

إذ الصورة تخالف الهيولى ، وليست — وفى نسخة « وليس » — كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة — وفى نسخة « مفتعلة » — للأخرى — وفى نسخة « للأجزاء » — حتى يكون أحدهما بوساطة الآخر — وفى نسخة « أحدهما بواسطة الآخر » — من غير علة أخرى زائد — وفى نسخة « زائد » — عليها — وفى نسخة « عليه » — .

[٩٥] — قلت الذى يقوله ، أن الجسم السماوى ، هو عندهم مركب من :

مادة وصورة ونفس

فيجب أن يكون فى العقل الثانى الذى صدر عنه — وفى نسخة « منه » — الفلك — وفى نسخة بدون كلمة « الفلك » — أربعة معان :

معنى : تصدر عنه الصورة .

ومعنى : تصدر عنه الهيولى ؛ إذ ليس أحد هذين علة مستقلة للثانية ، بل :

المادة علة للصورة بوجه .

والصورة علة للمادة بوجه .

ومعنى : صدر عنه النفس .

ومعنى : صدر عنه المحرك للفلك — وفى نسخة « الفلك » — الثانى .

فيكون فيه تربيع ضرورة .

* * *

والقول بأن الجسم السماوى مركب من :

صورة .

وهيولى .

كسائر الأجسام .

هو شىء غلط فيه ابن سينا على المشائين .

بل الجرم السماوى عندهم جسم بسيط ، ولو كان مركباً لفسد عندهم ؛ ولذلك قالوا فيه : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — غير كائن ولا فاسد ، ولا فيه قوة على المتناقضين .

ولو كان كما قال — وفى نسخة « قاله » — ابن سينا ، لكان مركباً كالحيوان .

ولو سلم هذا لكان التربيع لازماً لمن يقول :

إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

وقد قلنا : إن الوجه الذى — وفى نسخة « إن الوجه إن الذى » — به هذه الصور ، بعضها — وفى نسخة « وبعضها » — أسباب لبعض .

وكونها أسباباً للأجرام السماوية ، ولما دونها — وفى نسخة « دونه » — .

وكون — وفى نسخة « ويكون » — السبب الأول سبباً لجميعها .

هو غير هذا كله .

[٩٦] – قال أبو حامد :

الوجه الثانى : – وفى نسخة « الوجه الثانى : قال أبو حامد » وفى أخرى « الثانى » –

إن الجرم الأقصى ، على حد مخصوص فى الكبر – وفى نسخة « الكبير » – فاختصاصه – وفى نسخة « واختصاصه » – بذلك القدر ، من بين سائر المقادير – وفى نسخة « الأفلاك » – زائد على وجود ذاته ، إذ كان ذاته – وفى نسخة « بذاته » – ممكناً أصغر منه ، أو أكبر – وفى نسخة « وأكبر » –

فلا بد له من مخصص بذلك المقدار ، زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده ، لا كوجود العقل ؛ فإنه وجود محض ، لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير .

فيجوز أن يقال : لا يحتاج إلا – وفى نسخة بحذف كلمة « إلا » – إلى علة بسيطة .

[٩٦] – قلت : معنى هذا القول أنهم – وفى نسخة ، بدون عبارة « أنهم » – إذا قالوا :

إن جسم الفلك هو معنى ثالث صدر ، وهو فى نفسه – وفى نسخة ، بدون عبارة « فى نفسه » – غير بسيط .

أعنى – وفى نسخة « يعنى » – أنه جسم ذو كمية .

ففيه إذن معنيان :

أحدهما : يعطى الجسمية الجوهرية .

والثانى : الكمية المحدودة .

فيجب أن يكون فى ذلك العقل الذى صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد ، فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل مربعة .

وهذا كله وضع فاسد ، فإن الفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأسره ، يصدر عن مفارق .

وإن صدر عندهم – وفى نسخة « عنهم » – فإنما تصدر الصورة الجوهرية .

ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصور .

لكن هذا كله – وفى نسخة بدون عبارة « كله » – عندهم فى الصور الهيولانية .

والأجرام السماوية عندهم ، من حيث هى بسيطة ، لا تقبل الصغر والكبر .

ثم وضع الصورة والمادة صادرتين – وفى نسخة « صادرين » – عن مبدأ مفارق ، خارج عن أصولهم ، وبعيد جداً .

والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذى فى الكائنات الفاسدات ، ليس يفعل الصورة ، ولا الهيولى . وإنما يفعل من الهيولى والصورة – وفى نسخة بدون عبارة « والصورة » – المركب منهما جميعاً .

أعنى المركب من الهيولى والصورة .

لأنه لو كان الفاعل يفعل الصورة – وفى نسخة « الصور » – فى الهيولى ، لكان يفعلها فى شىء ، لا من شىء .

وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة ، فلا معنى لرده ، على أنه رأى للفلاسفة

* * *

[٩٧] — قال أبو حامد : مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : سببه أنه — وفى نسخة « بسببه لأنه » — لو كان أكبر منه — وفى نسخة بدون عبارة « منه » — لكان مستغنى عنه فى تحصيل النظام الكلى .

ولو كان أصغر منه لم يصلح للنظام — وفى نسخة « النظام » — المقصود .

[٩٧] — قلت : يريد بهذا القول أن الفلاسفة ليس يرون أن جرم الفلك مثلا جائز أن يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه ؛ لأنه لو كان بأحد الوصفين — وفى نسخة « الوضعين » — لم يحصل النظام المقصود ههنا . ولا — وفى نسخة « ولما » — كان تحريكه لما ههنا تحريكا طبيعيا ، بل كان :

إما زائداً على هذا التحريك .

وإما ناقصاً .

وكلاهما يقتضى فساد الموجودات ههنا ، لا أن — وفى نسخة « لأن » — الكبر كان يكون فضلا ، كما قال أبو حامد .

بل الكبر والصغر كلاهما ، كانا يقتضيان فساد العالم عند هما — وفى نسخة « عنده » — .

* * *

[٩٨] — قال أبو حامد : راداً على الفلاسفة :

فنقول : وتعين — وفى نسخة « وتعيين » وفى أخرى « وتغير » وفى رابعة « وعين » — جهة النظام .

هل هو كاف فى وجود ما به — وفى نسخة « فيه » — النظام ؟ .

أم يفتقر إلى علة موجدة ؟ — وفى نسخة « موجودة » وفى أخرى « موجودة وجدة » —

فإن كان كافياً ، فقد استغنيتم عن وضع العلل ، فاحكموا بأن كون — وفى نسخة « يكون » — النظام فى هذه الموجودات اقتضى هذه — وفى نسخة « اقتضى بين » — الموجودات — وفى نسخة بدون عبارة « اقتضى هذه الموجودات » — بلا علة زائدة ، وإن كان ذلك لا يكفى ، بل افتقر إلى علة ، فذلك أيضاً لا يكفى للاختصاص — وفى نسخة « فى الاختصاص » — بالمقادير — وفى أخرى بدون عبارة « للاختصاص بالمقادير » — بل يحتاج أيضاً إلى علة للتركيب — وفى نسخة « التركيب » —.

[٩٨] — قلت : حاصل هذا القول أنه يلزمهم أن فى الجسم أشياء كثيرة ، ليس يمكن أن يصدر عن فاعل واحد ، إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة .

أو يعتقدوا :

أن كثيراً من لواحق الجسم يلزم عن صورة — وفى نسخة « صورته » — الجسم .

وصورة الجسم عن الفاعل .

وعلى — وفى نسخة « على » — هذا الرأى ، فليس تصدر الأعراض — وفى نسخة « الأفعال » — التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ، صدوراً أولا ، بل بتوسط صدور الصورة عنه .

وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة ، لا على أصول المتكلمين .

* * *

وأظن أن المعتزلة ترى — وفى نسخة « ترو » وفى أخرى « لا ترى » — أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — ههنا أشياء لا تصدر عن

الفاعل للشيء صدوراً أوليًّا . كما تراه الفلاسفة .

وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف :

الواحد سبب — وفى نسخة « الواحد سبباً » وفى أخرى « يكون الواحد سبباً » — لوجود النظام ؟ ووجود الأشياء — وفى نسخة « لأشياء » — الحاملة للنظام ؟

فلا معنى لإعادة ذلك .

[٩٩] — قال أبو حامد :

الوجه الثالث — وفى نسخة « الوجه الثالث : قال أبو حامد » وفى أخرى « قال الوجه الثالث » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أن الفلك الأقصى ، انقسم : إلى نقطتين ، هما القطبان ؛ وهما ثابتا الوضع ، لا يفارقان وضعهما ، وأجزاء المنطقة يختلف وضعها فلا يخلو :

إما أن يكون — وفى نسخة « كان » — جميع أجزاء الفلك الأقصى ، متشابهاً ؛ فلم يلزم — وفى نسخة « فلم لزم » — تعين — وفى نسخة « تغير » وفى أخرى « تعيين » — نقطتين من بين سائر النقط ، لكونهما قطبين ، أو اجزاؤهما مختلفة ، ففى بعضها خواص ليست — وفى نسخة « ليس » — فى البعض .

فما مبدأ تلك الاختلافات ؟ والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط . والبسيط لا يوجب .

إلا بسيطاً فى الشكل ، وهو الكرى .

ومتشابهاً فى المعنى ، وهو الخلو عن الخواص المميزة .

وهذا أيضاً لا مخرج منه — وفى نسخة « عنه » —

* * *

[٩٩] — قلت : البسيط يقال على معنيين :

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة . وهو مركب من صورة ومادة . وبهذا يقولون فى الأجسام الأربعة :

إنها بسيطة .

والثانى : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة ، مغايرة للصورة – وفى نسخة بدون عبارة « مغايرة للصورة » – بالقوة – وفى نسخة « بالمادة » وفى أخرى بدونهما – وهى الأجرام السماوية .

والبسيط – وفى نسخة « والبسيطة » – أيضاً يقال على ما حد – وفى نسخة « ما وجد » وفى أخرى « ما مأخذ » – الكل والجزء منه واحد . وإن كان مركباً من الإسطقسات الأربعة .

والبسيط بالمعنى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد أن توجد أجزاؤه مختلفة بالطبع :

كاليمين والشمال ، للفلك ، والأقطاب .

والكرة بما هى كرة يجب أن يكون لها أقطاب محدودة ، ومركز محدود . به تختلف – وفى نسخة « تخالف » – كرة كرة .

وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة ، بل هى بسيطة من حيث إنها غير مركبة من صورة ومادة ، فيها قوة .

وغير متشابهة من جهة أن الجزء القابل لموضع النقطتين – وفى نسخة « القطبين » – ليس هو أى جزء اتفق من الكرة – وفى نسخة « الكثرة » – بل هو جزء محدود بالطبع ، فى كرة كرة .

ولولا ذلك لم يكن للأكر مراكز – وفى نسخة « مركز » – بالطبع ، بها تختلف ، فهى غير متشابهة فى هذا المعنى .

وليس يلزم من إنزالها أنها غير متشابهة فى هذا المعنى ، أن تكون مركبة من أجسام مختلفة – وفى نسخة « مركبة » وفى أخرى « مركبة مختلفة » – الطبائع .

ولا أن يكون الفاعل لها – وفى نسخة بدون عبارة « لها » – مركباً من قوى كثيرة ؛ لأن كل كرة فهى واحدة .

* * *

ولا يصح القول عندهم أيضاً بأن كل نقطة من أى كرة اتفقت . يمكن أن تكون مركزاً . وإنما يخصصها الفاعل ؛ فإن هذا إنما يصح فى الأكر الصناعية . لا فى الأكر الطبيعية .

وليس يلزم عن وضع – وفى نسخة بزيادة « هذه » – أن كل نقطة من الكرة ، يصلح أن تكون مركزاً .

وأن الفاعل هو الذى يخصصها .

أن يكون الفاعل – وفى نسخة « فاعلا » وفى أخرى بدونهما – كثيراً ، إلا – وفى نسخة « لا » – أن يوضع أنه ليس – وفى نسخة بزيادة «يلزم» – فى الشاهد شىء واحد يصدر عن فاعل فاعل واحد؛ لأن – وفى نسخة « لا » – ما فى الشاهد هو مركب من المقولات العشر ، فكان يلزم أن يكون كل واحد مما ههنا يلزم عن عشر فاعلين .

وهذا كله سخافات وهذيانات أدى إليه هذا النظر الذى هو شبيه بالهذيان فى العلم الإلهى .

والمصنوع الواحد فى الشاهد إنما يصنعه صانع واحد ، وإن كان فيه يوجد المقولات العشر .

فما أكذب هذه القضية .

إن الواحد لا يصنع إلا واحداً .

إذا فهم – وفى نسخة « ذا فهم » وفى أخرى « إذ فهم » وفى رابعة « على ما فهم » وفى خامسة « إذا فهم منه » – ما فهم – وفى نسخة بدون عبارة « ما فهم » – ابن سينا ، وأبو نصر ، وأبو حامد فى المشكاة ، فإنه عول على مذهبهم فى المبدأ الأول .

* * *

[١٠٠] — قال أبو حامد :

فإن قيل : لعل — وفى نسخة بدون كلمة « لعل » — فى المبدأ أنواعًا — وفى نسخة « أنواع » — من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ ، وإنما ظهر — وفى نسخة « يظهر » — لنا — وفى نسخة بزيادة « منها » وفى أخرى بزيادة « أنها » — ثلاثة أو أربعة . والباقى لم نطلع عليه . وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا فى أن مبدأ الكثرة كثرة، وأن الواحد لايصدر منه — وفى نسخة « عنه » — كثير — وفى نسخة « كثرة » —

* * *

[١٠٠] — قلت : هذا القول لو قالت به الفلاسفة للزمهم أن يعتقدوا أن فى المعلول الأول كثرة لا نهاية لها .

وقد كان يلزمهم ضرورة أن يقال لهم :

من أين جاءت فى المعلول الأول كثرة ؟

وكما يقولون :

إن الواحد لا يصدر منه كثير .

كذلك — وفى نسخة « كيف » — يلزمهم — وفى نسخة « يلزم » — أن الكثير لا يصدر عن الواحد — وفى نسخة « الفاعل » — .

فقولكم — وفى نسخة « فقولهم » — :

إن الواحد — وفى نسخة « الفاعل» — لا يصدر منه إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — وفى نسخة بدون عبارة « كذلك يلزمهم . . . لا يصدر عنه إلا» — واحد. يناقض قولكم — وفى نسخة « قولهم » — .

إن الذى صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة .

لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد .

إلا أن يقولوا :

إن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول .

فيلزمهم أن تكون الأوائل كثيرة .

* * *

والعجب كل العجب . كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا — لأنهما — وفى نسخة « لأنهم » — أول من قال هذه الخرافات[1] فقلدهما — وفى نسخة « فقلدوهما » — الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة .

لأنهم — إذا قالوا : إن الكثرة التى فى المبدأ الثانى : إنما هى مما يعقل من ذاته . وما يعقل من غيره ، لزم عندهم أن تكون ذاته ذات طبيعتين .

أعنى — وفى نسخة « أو » — صورتين .

فأىٌّ ليت شعرى هى — وفى نسخة « فليت شعرى أى هى » — الصادرة عن المبدأ الأول ؛

وأىٌّ هى الغير صادرة — وفى نسخة « الصادرة » — ؟

وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره .

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التى استفادها من واجب الوجود .

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية — وفى نسخة « ضرورياً » — .

ولذلك — وفى نسخة « وكذلك » — ليس فى الطبائع الضرورية

(١) ابن رشد يتهم « الفارابى » و « ابن سينا » بالتخريف .

— وفى نسخة « الضرورة » — إمكان أصلا ، كانت ضرورية — وفى نسخة « غير ضرورية » — بذاتها ، أو بغيرها .

* * *

وهذه كلها خرافات ، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين وهى كلها أمور دخيلة — وفى نسخة « دخلية » — فى الفلسفة — وفى نسخة « الفلاسفة » — ليست جارية على أصولهم. وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبى . فضلا عن الجدلى .

ولذلك يحق — وفى نسخة « يلحق » وفى أخرى « يحق » — ما يقول أبو حامد فى غير ما — وفى نسخة بدون عبارة « غير ما » وفى أخرى « غير هذا » — موضع — وفى نسخة « وضع » — من كتبه .

إن علومهم الإلهية هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — ظنية .

* * *

[١٠١] — قال أبو حامد :

قلنا : فإذا — وفى نسخة « إذا » — جوزتم هذا ، فقولوا — وفى نسخة « فقلنا » :

إن الموجودات كلها على كثرتها ، وقد بلغت آلافاً — وفى نسخة « ألفاً » — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر — وفى نسخة « يقصر » — على جرم الفلك الأقصى — وفى نسخة بدون عبارة « الأقصى » — ونفسه ؛ بل يجوز أن يكون قد صدر — وفى نسخة « صدرت » — منه :

جميع النفوس الفلكية والإنسانية .

وجميع الأجسام الأرضية والسماوية ، بأنواع — وفى نسخة « وأنواع » — كثيرة — وفى نسخة « كثرة » — لازمة فيها — وفى نسخة « عنها » وفى نسخة بدونهما — لم يطلعوا — وفى نسخة « نطلع » — عليها ، فيقع الاستغناء بالمعلول الأول .

[١٠١] — قلت هذا اللزوم هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هى الوحدانية التى بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً ، مع الكثرة الموجودة فيه .

فإنهم إن جوزوا كثرة فى المعلول الأول غير محدودة ، لم يخل أن تكون :

أقل من عدد الموجودات .

أو أكثر منها — وفى نسخة « منه » — .

أو مساوية لها — وفى نسخة « له » — .

فإن كانت أقل . فحينئذ يلزم — وفى نسخة « يلزمهم » — أن يدخلوا ثالثاً — وفى نسخة « مبدأ ثالثاً » — وفى أخرى « ادخالا ثالثاً » — .

أو يكون — وفى نسخة « ويكون » — شىء بلاعلة .

وإن كانت — وفى نسخة بدون عبارة « أقل فحينئذ . . . وإن كانت » — مساوية أو أكثر ، لم يلزمهم — وفى نسخة « يلزم » — أن يدخلوا مبدأ ثالثاً . ولكن تكون — وفى نسخة « لكون » — الكثرة الواردة — وفى نسخة « الواحدة » وفى أخرى « الموجودة » — فيه فضلا .

* * *

[١٠٢] — قال أبو حامد :

ثم — وفى نسخة « و » — يلزم عنه — وفى نسخة «منه» وفى أخرى« عليه » — الاستغناء بالعلة الأولى ؛ فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال : إنها لازمة . لا بعلة — وفى نسخة « لعلة » وفى أخرى« علة » — مع أنها ليست ضرورية فى وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمت — وفى نسخة « لزمته » — ولا يدرى عددها .

وكلما تخيل وجودها بلا علة مع الأول . تخيل ذلك بلا علة مع الثانى ، بل لا معنى لقولنا :

مع الأول ، والثانى .

إذ ليس بينهما مفارقة فى زمان ولا مكان .

فما لا يفارقهما فى مكان وزمان ، ويجوز — وفى نسخة « يجوز » — أن يكون موجوداً بلا علة ، لم يختص أحدهما بالإضافة إليه — وفى نسخة بدون عبارة « إليه » —

* * *

[١٠٢] — قلت : يقول : إنه إذا جاز أن يوجد كثرة فى المعلول الأول عن غير علة ؛ لأن العلة الأولى لا يلزم عنها كثرة . جاز تقدير كثرة مع العلة الأولى ، واستغنى عن وضع — وفى نسخة « موضع » — علة ثانية ومعلول أول .

فإن كان مستحيلا وجود شىء مع العلة الأولى . بلا علة . فهو مستحيل أيضاً مع العلة الثانية .

بل لا معنى لقولنا : علة ثانية ؛ إذ هى متحدة فى المعنى . وليس يفترق أحدهما — وفى نسخة « وأحدهما » وفى أخرى « ولا أحدهما » —من الآخر بزمان ولا مكان .

فإذا جاز أن يوجد شىء بلا علة . لم تختص إحدى العلتين به .

أعنى الأولى أو — وفى نسخة « و » — الثانية .

بل يكفى فى ذلك أن يوجد مع إحداهما ، ويستغنى عن وضعه مع الثانية — وفى نسخة بدون كلمة « الثانية » — .

* * *

(١٠٣) — قال أبو حامد : مجيبًا عن الفلاسفة :

فإن قيل : — وفى نسخة بدون عبارة « فإن قيل » — لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة فى المعلول الأول ، إلى هذا الحد ؛ فلهذا أكثرنا الوسائط .

ثم قال ، رادًّا على الفلاسفة — وفى نسخة « عليهم » وفى ثم أخرى « ردًّا عليهم » — :

قلنا : — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — قول القائل — وفى نسخة « وأما قولكم — : يبعد ، هذا — وفى أخرى بزيادة « هو » وفى ثالثة « فهو » — رجم ظن — وفى نسخة « بالظن » وفى أخرى « ظنى » — لا يحكم به فى المعقولات . إلا أن يقال — وفى نسخة « نقول » — : إنه يستحيل ؛ فنقول — وفى نسخة « ونقول » — : لم يستحيل ؟

وما المرد ؟ — وفى نسخة « المراد » — والفيصل ؟ فهما — وفى نسخة « ومهما » وفى أخرى « مهما » — جاوزنا الواحد ، واعتقدنا أنه يجوز أن يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة ، لازم واحد — وفى نسخة بدون كلمة « واحد » — واثنان وثلاثة — وفى نسخة « وثلث الف » وفى أخرى « وثلث الألف » — فما المحيل لأربعة وخمسة — وفى نسخة « لأربع وخمس » وفى أخرى « لأربع أو خمس » — ؟ وهكذا إلى الألف — وفى نسخة « ألف » — وإلا — وفى نسخة « وآلاف » — فمن يتحكم بمقدار دون مقدار ، فليس بعد مجاوزة الواحد مرد — وفى نسخة « مراد » —

وهذا أيضًا — وفى نسخة « وأيضا » وفى أخرى « هذا أيضا » — قاطع .

* * *

[١٠٣] — قلت : لو جاوب ابن سينا ، وسائر الفلاسفة : أن المعلول الأول فيه — وفى نسخة « منه » — كثرة ولا بد .

وأن — وفى نسخة « أن » — كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوحدانية — وفى نسخة « فوحدانيته » — اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد .

وأن تلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً ، هى معنى بسيط ، صدرت عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا[1] من هذه اللوازم التى ألزمهم — وفى نسخة بزيادة « بها » — أبو حامد ، وخرجوا من هذه الشناعات .

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ، ولم يجد مجيباً يجاوبه — وفى نسخة « يجيبه » — بجواب صحيح ، سر بذلك ، وكثر — وفى نسخة « وكثرت » — المحاولات اللازمة ؛ — وفى نسخة « واللازمة » — لهم .

وكل محر — وفى نسخة « ماجر » — بالخلاء — وفى نسخة .
« باطلا » بدل « بالخلاء » — يسر — وفى نسخة بدون .
عبارة « اللازمة . . . يسر » — .
ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة ، لما فرح به .
وأصل فساد هذا الوضع قولهم :

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . ثم وضعوا — وفى نسخة «يضعوا» — فى ذلك الواحد الصادر كثرة ، فلزمهم — وفى نسخة « فيلزمهم » — أن تكون تلك الكثرة عن غير علة .

ووضعهم — وفى نسخة «وضعهم» — تلك الكثرة محدودة يحتاج إلى إدخال مبدأ ثالث ورابع ، لوجود — وفى نسخة « بوجود » —

(١) إنصاف للغزالى .

الموجودات ، شيء وضعي لا يضطر — وفى نسخة « يحتاج » — إليه — وفى نسخة « إلى » — برهان .

وبالجملة : هذا الوضع ، غير وضع مبدأ أول وثان ، وذلك أنه يقال :

لم اختصت العلة الثانية أن يوجد فيها كثرة من دون العلة الأولى .

فهذا كله هذيان وخرافات .

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاليس ، ومذهب من تبعه من المشائين .

وقد تمدح هو فى آخر مقالة اللام بهذا المعنى . وأخبر أن كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — من كان قبله من القدماء ، لم يقدروا أن يقولوا فى ذلك شيئاً .

* * *

وعلى هذا الوجه الذى حكيناه — وفى نسخة « حكينا » — عنهم تكون القضية القائلة إن :

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

قضية صادقة ، وأن :

الواحد يصدر عنه كثرة .

صادقة أيضاً .

* * *

[١٠٤] — قال أبو حامد :

ثم نقول : هذا باطل بالمعلول — وفى نسخة « بالمعنى » — الثانى ؛ فإنه صدر منه :

فلك الكواكب ، وفيه ألف ونيف ومائتا ، كوكب .

وهى مختلفة : العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس — وفى نسخة « والنحوسة » — والسعود — وفى نسخة « والسعادة » —

فبعضها على صورة : الحمل ، والثور ، والأسد .

وبعضها على صورة الإنسان .

ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى :

فى التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس — وفى نسخة بدون عبارة « والسعادة والنحوس » —

وتختلف مقاديرها فى ذاتها .

* * *

فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد ، مع هذا الاختلاف .

ولو جاز هذا ، لجاز أن يقال :

كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية ، فيكفيها — وفى نسخة « فيكفها » — علة واحدة .

فإن كان اختلاف صفاتها وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :

علة لصورته .

وعلة لهيولاه .

وعلة لاختصاصه بطبيعته : المسخنة ، أو المبردة .

أو السعيدة — وفى نسخة « المسعدة » — أو النحسة — وفى نسخة « المنحسة » —

ولاختصاصه بموضعه .

ثم لاختصاص جملها — وفى نسخة « خلقها » — بأشكال البهائم المختلفة

وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل فى العقل — وفى نسخة « المعلول » وفى أخرى « المعقول » وفى رابعة بدونها جميعاً — الثانى ، تصور — وفى أخرى « تصوره » — فى الأول ، ووقع الاستغناء .

[١٠٤] – قلت : هذا الشك قد فرغ منه ، وهو من معنى ما كثر به فى هذا الباب .

وإذا قدرت – وفى نسخة « جووب » وفى أخرى « جووب قدرت » – الجواب – وفى نسخة « بالجواب » – الذى ذكرناه عنهم . لم يلزم شىء من هذه المحالات .

وأما إذا فهم من القول :

إن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد .

لا واحد – وفى نسخة « بالواحد » – بالعدد من جهة .

وكثير – وفى نسخة « وكثرة » – من جهة .

وأن الوحدانية منه ، هى علة وجود الكثرة ، فلن – وفى نسخة « فلم » – ينفك من هذه الشكوك أبداً .

* * *

وأيضاً فإن الأشياء تكثر عند الفلاسفة بالفصول – وفى نسخة « بالعقول » – الجوهرية .

وأما اختلاف الأشياء من قبل أعراضها ، فليس يوجب عندهم اختلافاً فى الجوهر .

كمية كانت .

أو كيفية .

أو غير ذلك من أنواع المقولات .

والأجسام السماوية ، كما قلنا ، ليست مركبة من هيولى وصورة .

ولا هى مختلفة بالنوع إذ ليست تشترك عندهم فى جنس واحد ؛

لأنها لو اشتركت في جنس – وفي نسخة « جسم » – لكانت مركبة، ولم تكن بسيطة .

وقد تقدم القول في هذه الأشياء ، فلا – وفي نسخة « ولا » – معنى لتكثير القول فيه .

* * *

[١٠٥] – قال أبو حامد :

الاعتراض الخامس : هو أنا نقول – وفي نسخة بزيادة كلمة « إن » – سلمنا هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون – وفي نسخة « تستحيي » – من قولهم : – وفي نسخة « قولكم » وفي أخرى « قوله » – :

إن كون المعلول الأول – وفي نسخة بدون كلمة « الأول » – ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه – وفي نسخة « عنه » – ؟

وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه ؟

وعقله الأول يقتضي وجود عقل منه ؟

وما الفصل بين هذا ، وبين قائل – وفي نسخة « قول قائل » –

عرف وجود إنسان غائب .

وأنه ممكن الوجود .

وأنه يعقل نفسه وصانعه .

فقال : يلزم :

من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك .

فيقال له : وأي مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه – – وفي نسخة « عنه » – ؟

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه ، شيئان آخران .

وهذا – وفي نسخة « هذا » – إذا قيل في إنسان ضحك منه .

وكذا – وفي نسخة « فكذا » – في موجود آخر .

إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن :

إنسانًا كان ، أو ملكًا ، أو فلكًا – وفي نسخة « كلباً » –

فاست أدرى كيف تقنع المجنون نفسه — وفى نسخة « فى نفسه » وفى أخرى « من نفسه » — بمثل هذه الأوضاع ؟ فضلا عن — وفى نسخة « من » — العقلاء الذين يشققون — وفى نسخة « يشقون » — الشعر بزعمهم فى المعقولات .

[١٠٥] — : قلت : أما هذه الأقاويل كلها التى هى أقاويل ابن سينا ، ومن قال بمثل قوله ، فهى أقاويل غير صادقة[١] — وفى نسخة « صحيحة » — ليست جارية على أصول الفلاسفة ، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع ، المبلغ الذى ذكره هذا الرجل ، ولا الصورة التى صور — وفى نسخة بدون كلمة «صور» — فيها هى — وفى نسخة بدون كلمة « هى » — صورة حقيقية .

وذلك أن الإنسان الذى فرضه ممكن الوجود من ذاته ، واجباً من غيره ، عاقلا — وفى نسخة « عاملا » وفى أخرى « فاعلا » — لنفسه ولفاعله — وفى نسخة « ولمفعوله » — إنما يصح تمثيله بالعلة الثانية ، إذا وضع هذا الإنسان فعالا للموجودات :

من جهة ذاته .

ومن جهة علمه .

كما يضع المبدأ الثانى ، من قال بقول ابن سينا .

وكما — وفى نسخة « وكما أن » — من شأن الكل أن يضعوا المبدأ الأول سبحانه ، فإنه إذا وضع هكذا ، لزم أن يصدر عن هذا الإنسان شيئان اثنان :

أحدهما : من حيث يعلم ذاته .

والآخر : من حيث يعلم صانعه .

لأنه إنما فرض فعالا ، من حيث العلم ، ولا يبعد — وفى نسخة « بعد » — أيضاً ، إن فرض فعالا من جهة ذاته ، أن يقول :

---

(١) ابن رشد ينقد ابن سينا .

إن الذى يلزم عنه ، من حيث هو ممكن الوجود ، غير الذى يلزم عنه ، من حيث هو — وفى نسخة بدون عبارة « ممكن الوجود غير الذى يلزم عنه من حيث هو » — واجب الوجود، إذ كان هذان الوصفان — وفى نسخة « الوضعان » — موجودين لذاته .

فإذن ليس هذا القول من الشناعة ، فى الصورة التى أراد أن يصورها هذا الرجل ، حتى ينفر — وفى نسخة « تنفر » — بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة ، ويبخسهم — وفى نسخة « ويبخسهم — فى أعين النظار.

ولا فرق بين هذا وبين من يقول :

إذا وضعتم موجوداً حياً بحياة ، مريداً بإرادة، عالماً بعلم ، سميعاً — وفى نسخة « سامعاً » — بصيراً ، متكلماً ، بسمع وبصر وكلام .

ولزم — وفى نسخة « ويلزم » — عنه جميع العالم .

لزم — وفى نسخة بدون كلمة « لزم » — أن يكون الإنسان الحى العالم — وفى نسخة بزيادة « القادر المريد » — السميع البصير ، المتكلم ، يلزم عنه جميع العالم .

لأنه إن كانت هذه الصفات هى التى تقتضى وجود العالم ، فيجب أن يكون :

لا فرق فيما توجب فى كل موجود يوصف بها .

* * *

فإن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء ، فغلط ، فهو معذور .

وإن كان علم التمويه فيها ، فقصده ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو غير معذور .

وإن كان إنما قصد بهذا ، ليعرف أنه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه فى هذه المسألة — وفى نسخة « هذا المسألة » —

أعنى المسألة التى هى من أين جاءت الكثرة ؟

كما يظهر بعد من قوله :

فهو صادق فى ذلك ؛ إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة .

وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد .

وسبب ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — أنه لم ينظر الرجل إلا فى كتب ابن سينا ، فلحقه القصور فى الحكمة من هذه الجهة[1] .

* * *

[١٠٦] — قال أبو حامد :

فإن قال قائل : — وفى نسخة « فإن قيل » وفى أخرى « فإن قيل قائل » — فإذا أبطلتم مذهبهم ، فماذا تقولون أنتم ؟

أتزعمون أنه يصدر من الشىء الواحد من كل وجه ، شيئآن مختلفان ، فتكابرون العقول ؟ — وفى نسخة « المعقول » وفى أخرى « العقل » — ؟

أم — وفى نسخة « أو » — تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة ، فتتركون التوحيد ؟ — وفى نسخة « فتنكرون التوحيد » — ؟

أو تقولون : لا كثرة فى العالم ، فتنكرون الحس — وفى نسخة « فتتركون الحس » ؟

أو تقولون : لزمت بالوسائط ، فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟

قلنا : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل .

على أنا نقول : ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة

---

(١) هذا يعنى أن حكمة ابن سينا قاصرة .

للعقول ؟ — وفى نسخة « المعقول » وفى أخرى « العقول » وفى رابعة « العقل » —

أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟

فهاتان — وفى نسخة « فهنا » — دعويان باطلتان — وفى نسخة بدون كلمة « باطلتان » — لا — وفى نسخة « ولا » — برهان لهم عليهما .

فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفى نسخة « الاثنين » — من واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين .

وعلى الجملة : لا يعرف بالضرورة ، ولا بالنظر .

وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر — وفى نسخة « قدير » — مريد يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد .

يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد

فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر — وفى نسخة بدون عبارة « ولا نظر » — وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله .

وأما البحث عن — وفى نسخة « على » — كيفية صدور الفعل من الله تعالى بالإرادة ففضول وطمع فى غير مطمع .

والذين طمعوا فى طلب مناسبته — وفى نسخة « المناسبة » — ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى آن : المعلول الأول .

من حيث إنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك .

ومن حيث إنه يعقل نفسه ، صدر منه — وفى نسخة « عنه » — نفس الفلك .

فهذه — وفى نسخة « وهذه » — حماقة ، لا إظهار مناسبة .

فلنقبل — وفى نسخة « فلنتقبل » — مبادىء هذه الأمور من الأنبياء ، صلوات الله عليهم — وفى نسخة بدون عبارة « صلوات الله عليهم » — وليصدقوا فيها ؛ إذا العقل لا يحيلها .

ولنترك البحث ، عن :

الكيفية .

والكمية .

والماهية .

فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية .

ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تتفكروا — وفى نسخة « ولا تفكروا » — فى ذات الله)

[١٠٦] — قلت : قوله:

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع — وفى نسخة « ترجع » — فيه إلى الشرع .

حق ، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحى : إنما جاء متمماً لعلوم العقل .

أعنى أن — وفى نسخة بدون كلة « أن » — كل — وفى نسخة بدون كلمة «كل » — ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان . — وفى نسخة « الإنسان » — من قبل الوحى .

والعجز عن — وفى نسخة « والمعجز » — المدارك الضرورى علمها فى حياة الإنسان ووجوده .

منها ما هو عجز بإطلاق .

أى ليس فى طبيعة العقل أن يدرك — وفى نسخة . « يدركه » — بما هو عقل .

ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس .

وهذا العجز :

إما أن يكون فى أصل الفطرة .

وإما أن يكون لأمر عارض من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — خارج ، من عدم تعلم .

وعلم الوحى رحمة لجميع هذه الأصناف .

* * *

[١٠٧] — وأما قوله :

[وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم ، وقد حصل]

[١٠٧] — فإنه — وفى نسخة « وإنه » — لا يليق هذا الغرض به ، وهى — وفى نسخة « وهو » — هفوة من هفوات العالم ، فإن العالم بما هو عالم ، إنما قصده طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتحيير — وفى نسخة « وتحير » — العقول .

* * *

وقوله :

[فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين — وفى نسخة « الاثنين » — عن — وفى نسخة « من » — واحد ، كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين]

فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق فلن يخرج كون المقدمة القائلة .

إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط .

من أن تكون يقينية فى الشاهد .

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين فى كتاب البرهان .

والسبب فى ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدت الخيال ، قوى التصديق فيها .

وإذا لم يساعدها الخيال ضعف .

والخيال غير معتبر — وفى نسخة « متغير » — إلا عند الجمهور .

ولذلك — وفى نسخة « وذلك » وفى أخرى « وذلك أن » — من ارتاض بالمعقولات واطرح التخيلات ، فالمقدمتان فى مرتبة واحدة عنده — وفى نسخة بدون عبارة « عنده » — من التصديق .

وأكثر ما يقع اليقين بمثل هذه — وفى نسخة « بهذه » — المقدمات ، إذا تصفح الإنسان الموجودات الكائنة الفاسدة

ــ وفى نسخة «والفاسدة» ــ فرأى أنها إنما تختلف أسماؤها وحددوها من قبل أفعالها .

وأنه لو صدر :

أى موجود اتفق .

عن أى فعل اتفق ــ وفى نسخة بدون عبارة « عن أى فعل اتفق » ــ

وعن ــ وفى نسخة « عن » ــ ــ أى فاعل اتفق .

لاختلطت الذوات والحدود ، وبطلت المعارف .

فالنفس مثلا ، إنما تميزت من الجمادات بأفعالها الخاصة ــ وفى نسخة « الخاصية » ــ الصادرة عنها .

والجمادات إنما تميزت ــ وفى نسخة « تميز » ــ بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس .

* * *

ولو كان يصدر عن قوة واحدة أفعال كثيرة ، كما يصدر عن القوى المركبة ، أفعال كثيرة ، لم يكن فرق بين الذات البسيطة والمركبة ، ولا تميزت لنا .

وأيضاً إن أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة ، فقد أمكن فعل من غير فاعل .

وذلك أن الموجود إنما يوجد عن ــ وفى نسخة بزيادة « ذات واحدة » ــ موجود ، لا عن معدوم .

ولذلك ــ وفى نسخة « وكذلك » ــ ليس يمكن أن يوجد المعدوم من ذاته .

فإذا كان المحرك للمعدوم ، والمخرج له من القوة إلى الفعل ، إنما يخرجه من جهة ماهو بالفعل ، فواجب أن يكون نحو الفعل

الذى فيه ، على نحو الفعل — وفى نسخة بدون عبارة « الذى فيه على نحو الفعل » — المخرج من العدم إلى الوجود ؛ فإنه — وفى نسخة « وإنه » — إن خرج .

أى مفعول اتفق . من أى فاعل اتفق .

لم يمتنع أن تخرج المفعولات إلى الفعل من ذاتها . لا من قبل فاعل يفعلها . بأن — وفى نسخة « فإن » — تخرج أنحاء كثيرة من القوة إلى الفعل عن فاعل واحد .

فواجب أن تكون فيه — وفى نسخة بزيادة « كثرة » —

أعنى تلك — وفى نسخة « بتلك » وفى أخرى « فى تلك » — الأنحاء ، أو ما — وفى نسخة « وما » — يناسبها .

لأنه إن لم يكن فيه إلا نحو واحد منها . فما خرج من سائر الأنحاء إنما خرج من نفسه . من غير مخرج له .

* * *

وليس لقائل — وفى نسخة « للقائل » — أن يقول : إن شرط الفاعل إنما هو أن يوجد فاعلا فقط بالفعل المطلق — وفى نسخة « الكامل » — فقط — وفى نسخة بدون عبارة « بالفعل المطلق فقط » — لا بنحو من الفعل مخصوص .

فإنه لو كان ذلك كذلك . لفعل :

أى موجود اتفق .

أى فعل اتفق .

واختلطت الموجودات .

وأيضاً فإن الموجود المطلق

أعنى الكلى

أقرب إلى العدم ، من الموجود الحقيقى ، ولذلك نفى — وفى

نسخة« نفوا » — القول بموجود مطلق. ولون — وفى نسخة « وكون » — مطلق . القائلون بنفى الأحوال .

وقال القائلون بإثباتها :

إنها لا موجودة ، ولا معدومة

فلو صح هذا . لصح أن تكون الأحوال علة للموجودات .

وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد . هو فى العالم الذى فى الشاهد ، أبين منه فى غير ذلك العالم .

فإن العلم يتكثر بتكثر — وفى نسخة « بتكثير » — المعقولات للعالم ، لأنه إنما — وفى نسخة « لما » — يعقلها على النحو الذى هى عليه موجودة ، وهى علة علمه .

وليس يمكن أن تكون المعلومات — وفى نسخة « المعلولات » — الكثيرة تعلم بعلم واحد ، ولا يكون العلم الواحد علة صدور معلومات كثيرة عنه فى الشاهد.

مثال ذلك : أن علم الصانع الصادر عنه ، مثلا ، الخزانة ، غير العلم الصادر عنه الكرسى .

لكن العلم القديم مخالف فى هذا ، للعلم — وفى نسخة «العلم» — المحدث .

والفاعل القديم . للفاعل المحدث

* * *

فإن قيل : — وفى نسخة « قال أبو حامد » وفى أخرى « وقال أبو حامد » — فما تقول أنت فى هذه المسألة ؛ وقد أبطلت مذهب ابن سينا فى علة الكثرة . فما تقول أنت فى ذلك ؛ فإنه قد قيل :

إن فرق الفلاسفة كانوا يجيبون فى ذلك بواحد من ثلاثة أجوبة :

أحدها : قول من قال: إن الكثرة إنما – وفى نسخة « إنها » – جاءت من قبل الهيولى .

والثانى : قول من قال : إنما جاءت من قبل الآلات .

والثالث : قول من قال : وفى نسخة بدون عبارة « إن الكثرة ... قول من قال » – من قبل الوسائط .

وحكى عن آل أرسطوأنهم صححوا القول الذى يجعل السبب فى ذلك التوسط – وفى نسخة « التوسيط » – .

قلت : إن هذا لا يمكن الجواب فيه ، فى هذا الكتاب بجواب برهانى. ولكن لسنا نجد – وفى نسخة بزيادة « ليس » – لأرسطو ، ولا لمن – وفى نسخة « ولمن » – شهر من قدماء المشائين هذا القول الذى نسب إليهم إلا (لفرفوريوس الصورى) صاحب مدخل علم المنطق .

والرجل لم يكن من حذاقهم .

والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب – وفى نسخة « أسباب » – الكثرة ، هو – وفى نسخة « هى » – مجموع الثلاثة الأسباب .

أعنى : المتوسطات .

والاستعدادات .

والآلات .

وهذه كلها قد بينا كيف تستند إلى الواحد ، وترجع إليه ؟ إذ – وفى نسخة « إذا » – كان وجود كل واحد منها ، بوحدة محضة ، هى سبب الكثرة .

وذلك أنه يشبه أن يكون السبب فى كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة .

فيما تعقل من المبدأ الأول .

وفيما تستفيد – وفى نسخة « تستعيد » – منه من الوحدانية التى – وفى نسخة « الذى » – هى – وفى نسخة « هو » –:

فعل واحد فى نفسه .

كثير بكثرة – وفى نسخة « لكثرة » – القوابل له .

كالحال فى الرئيس الذى تحت يده رئاسات كثيرة .

والصناعة – وفى نسخة « والصنائع » – التى تحتها صنائع كثيرة .

وهذا يفحص – وفى نسخة « يلخص » – عنه فى غير هذا الموضع – فإن – وفى نسخة « إن » – تبين شىء منه ، وإلا رجع إلى الوحى .

* * *

وأما أن الاختلاف يقع من قبل اختلاف – وفى نسخة بدون كلمة « اختلاف » – الأسباب الأربعة . فبين – وفى نسخة بدون عبارة « فبين » – .

وذلك أن اختلاف الأفلاك يكون من قبل .

اختلاف محركيها – وفى نسخة « محركها » وفى أخرى « تحركها » – .

واختلاف صورها . وموادها . إن كان لها مواد .

وأفعالها المخصوصة فى العالم . وإن كانت ليست من أجل هذه الأفعال عندهم .

وأما الاختلاف الذى يعرض أولا بما — وفى نسخة « مما » وفى أخرى « فيما » وفى رابعة « ما » — دون الفلك — وفى نسخة « الفلك القمر » وفى أخرى « فلك القمر » — من الأجسام البسيطة ، فهو اختلاف المادة ، مع اختلافها فى القرب والبعد ، من المحركين لها ، وهى الأجرام السماوية ، مثل اختلاف النار ، والأرض .

وبالجملة : المتضادات .

وأما السبب فى اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين :

إحداهما : فاعلة للكون — وفى نسخة « الكون » — .

والثانية : للفساد — وفى نسخة « الفساد » — .

فاختلاف الأجرام السماوية .

واختلاف حركاتها .

على ما تبين فى كتاب الكون والفساد ، فسبب — وفى نسخة « السبب » — الاختلاف الذى يكون — وفى نسخة « التى تكون» — من قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف — وفى نسخة بدون عبارة « م قبل الأجرام السماوية ، هو شبيه بالاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف» — الآلات .

وإذا كان ذلك كذلك ، فأسباب الكثرة عند أرسطو :

من الفاعل الواحد .

هى الثلاثة الأسباب — وفى نسخة « أسباب » — .

ورجوعه — وفى نسخة « رجوعها » — إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم ، وهو كون الواحد سبب الكثرة .

* * *

وأما ما د ون فلك القمر ؛ فإنه يوجد الاختلاف فيه من قبل الأسباب الأربعة – وفى نسخة « الأربعة الأسباب» – .

أعنى اختلاف الفاعلين .

واختلاف المواد .

واختلاف الآ لات.

وكون الأفعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره .

وهذا – وفى نسخة « وهو » – كأنه قريب من الآلات

* * *

ومثال – وفى نسخة « ومثاله » – الاختلاف الذى يكون من قبل اختلاف القوابل .

وكون المختلفات بعضها أسباباً لبعض .

اللون – وفى نسخة « كاللون » * فإن اللون الذى يحدث فى الهواء ، غير الذى يحدث فى الجسم – وفى نسخة بزيادة « والذى يحدث فى الجسم غير الذى يحدث فى البصر » – والذى يحدث فى البصر .

أعنى فى العين – وفى نسخة بدون عبارة « فى العين » – .

غير الذى يحدث – وفى نسخة بدون كلمة « يحدث» – فى الهواء – وفى نسخة « الخيال » – .

والذى يحدث فى الحس المشترك غير الذى يحدث – وفى نسخة بدون كلمة « يحدث » – فى العين – وفى نسخة بدون عبارة « والذى يحدث فى الحس المشترك، غير الذى يحدث فى العين» – .

والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث – وفى نسخة بدون كلمة « يحدث» – فى الحس المشترك .

والذى – وفى نسخة بدون عبارة « يحدث فى العين .

والذى يحدث فى الخيال غير الذى يحدث فى الحس المشترك» والذى » – يحدث – وفى نسخة بدون كلمة « يحدث» وفى أخرى بزيادة « فى الحس المشترك غير الذى يحدث » – فى القوة الحافظة والذاكرة غير الذى فى الخيال – وفى نسخة بدون عبارة « والذاكرة غير الذى فى الخيال » – .

وهذا كله على ما تبين فى كتاب النفس .

تمت المسألة الثالثة

ويبدأ الجزء الثانى بالمسألة الرابعة

رقم الإيداع		١٩٨٠/٤٣٤٦
الترقيم الدولى	٩٧٧-٧٣٣٤-٨٩-٣	ISBN

١/٨٠/٢٦١

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)

ذخائر العرب
٣٧

تهافت التهافت

للقاضي أبي الوليد محمد بن رشد
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ

القسم الثاني

تحقيق
الدكتور سليمان دنيا
رئيس قسم العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الطبعة الثالثة

دار المعارف

الناشر : دار المعارف ، ١١١٩ كورنيش النيل ، القاهرة ج م ع

المسألة الرابعة *

فى بيان عجزهم – وفى نسخة « فى تعجيزهم » – عن الاستدلال على وجود – وفى نسخة « عن إثبات » – صانع العالم – وفى نسخة « الصانع للعالم » وفى أخرى « الصانع تعالى » وفى رابعة « الصانع » –

١٠٤ – قال أبو حامد :

فنقول – وفى نسخة بدون عبارة « فنقول » – : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق : وقد رأوا :

أن العالم حادث .

وعلموا ضرورة ، أن الحادث لا يوجد بنفسه – وفى نسخة « لا يوجد نفسه » – فافتقر إلى صانع ، فعقل – وفى نسخة « فيعقل » – مذهبهم فى القول بالصانع .

وفرقة أخرى : وهم – وفى نسخة « هم » – الدهرية ، وقد – وفى نسخة « قد » – رأوا أن العالم قديم – وفى نسخة « رأوا العالم قديماً » – كما هو عليه ، ولم يثبتوا له صانعاً .

ومعتقدهم مفهوم ، وإن كان الدليل يدل على بطلانه .

* * *

وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له مع ذلك – وفى نسخة بدون عبارة « مع ذلك » – صانعاً .

وهذا المذهب بوضعه ، متناقض لا يحتاج فيه – وفى نسخة بدون عبارة « فيه » – إلى إبطال ، وفى نسخة « إلى البرهان » – .

[١٠٤] – قلت : بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد ، أكثر من المذهبين جميعاً .

* وفى نسخة « مسألة » وفى أخرى « المسألة » فقط .

وذلك أن الفاعل قد — وفى نسخة بدون كلمة «قد» - يلفى صنفين :

صنف : يصدر منه مفعول يتعلق به فعله فى حال كونه .

وهذا إذا تم كونه ، استغنى عن الفاعل ، كوجود البيت عن البناء .

والصنف الثانى : إنما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول ، لا وجود لذلك المفعول إلا بتعلق الفعل به .

وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساوق لوجود ذلك المفعول .

أعنى أنه إذا عدم ذلك الفعل عدم المفعول .

— وفى نسخة «ذلك المفعول» — وإذا وجد ذلك .

— وفى نسخة بدون كلمة «ذلك» — الفعل وجد المفعول

— وفى نسخة «ذلك المفعول» — أى هما معاً .

وهذا الفاعل أشرف ، وأدخل فى باب الفاعلية من الأول ؛ لأنه يوجد ذلك المفعول ويحفظه

والفاعل الآخر يوجد مفعوله ،ويحتاج [١] إلى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد .

وهذه حال المحرك :

مع الحركة .

والأشياء التى وجودها إنما هو فى الحركة .

فالفلاسفة — وفى نسخة «الفلاسفة» — لما كانوا يعتقدون أن الحركة فعل الفاعل .

وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة .

قالوا :

إن الفاعل للحركة ، هو الفاعل للعالم .

وأنه ؛ وفى نسخة «فإنه» — لو كفّ فعله طرفة عن — وفى

---

(١) أى ذلك المفعول .

نسخة « العين » — عن التحريك ، لبطل العالم .

فعملوا قياسهم هكذا :

العالم — وفى نسخة « العامل » — فعل ، أوشيء وجوده تابع لفعل .

وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده .

فانتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده .

فمن لزم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم ،حادثاً

قال : العالم حادث عن فاعل قديم .

ومن كان فعل القديم عنده قديماً ، قال :

العالم حادث عن فاعل لم يزل قديماً .

وفعله قديم :

أى لا أول له ، ولا آخر .

لا أنه موجود قديم بذاته — وفى نسخة « بذاته قديم » — كما تخيل لمن يصفه بالقدم — وفى نسخة« بالعدم » —

[١٠٥] — قال أبو حامد : — وفى نسخة بدون عبارة «أبو حامد » — مجيبا عن الفلاسفة : فإن قيل : نحن إذا قلنا :

للعالم صانع .

لم نعن — وفى نسخة « نرد » — به فاعلا مختاراً يفعل — وفى نسخة « الفعل » — بعد أن لم يفعل ، كما نشاهد — وفى نسخة « نشاهدها » وفى أخرى « نشاهده » — فى أصناف الفاعلين :

من الخياط ، والنساج ، والبناء .

بل نعنى به علة العالم ونسميه (المبدأ الأول) .

على معنى أنه لا علة لوجوده .

وهو علة لوجود — وفى نسخة بدون عبارة « وهو علة لوجود » — غيره .

فإن سميناه صانعاً فبهذا التأويل .

* * *

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم عليه البرهان القاطع — وفى نسخة « القطعى » — على قرب ، فإنا نقول :

العالم موجود ، وكل موجود — وفى نسخة « العالم وموجوداته » —

إما أن يكون له علة .

أو لا علة له .

فإن كان له علة ، فتلك العلة :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

وكذلك — وفى نسخة « وكذا » — القول فى علة العلة :

فإما أن يتسلسل إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — وهو محال .

وإما أن — وفى نسخة « أو » — ينتهى إلى طرف . فالأخير علة أولى — وفى نسخة « أولية » — لا علة لوجودها — وفى نسخة بدون عبارة « لا علة لوجودها » — فنسميه — وفى نسخة « فنسميها » — المبدأ الأول .

وإن — وفى نسخة « فإن » — كان العالم موجودا بنفسه ، لاعلة له ، فقد ظهر المبدأ الأول ؛ فإنا لم نعن به إلا موجوداً لا علة له ، وهو — وفى نسخة « فهو » — ثابت بالضرورة .

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هى السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه ، فيظهر — وفى نسخة « فيعرف » — بطلانه بالنظر — وفى نسخة « بنظر » — فى صفة المبدأ .

ولا يجوز أن يقال :

إنه سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس ، أو غيره .

لأنه جسم ؛ والجسم مركب — وفى نسخة « واحد لكون الجسم مركباً » — من هيولى وصورة — وفى نسخة « الصورة والهيولى » —

والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

وذلك يعرف بنظر ثان .
والمقصود أن موجوداً لا علة لوجوده ثابت بالضرورة ، والاتفاق .
وإنما الخلاف فى الصفات ، وهو الذى نعنيه بالمبدأ الأول .

* * *

[١٠٥] ـ قلت : هذا كلام مقنع غير صحيح ؛ فإن اسم العلة يقال باشتراك الاسم ، على العلل الأربع :
أعنى : الفاعل ، والصورة .
والهيولى ، والغاية ـ وفى نسخة
« المادة ، والفاعلة ، والصورة ، والغاية » ـ
وفى أخرى « المادة والصورة والفاعل والغاية » ـ
ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة ، لكان جواباً مختلا ؛ فإنهم كانوا يسألون عن أى علة أرادوا بقولهم :
إن العالم له علة أولى ـ وفى نسخة « أولية » وفى أخرى « أولا » ـ فلو قالوا : أردنا بذلك :
السبب الفاعل الذى فعله لم يزل ولا يزال .
ومفعوله هو فعله .
لكان ـ وفى نسخة « لكان هذا » ؛ جواباً صحيحاً على مذهبهم ـ على ما قلناه ـ غير معترض عليه .
ولو قالوا : أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو ـ وفى نسخة بدون عبارة « قالوا أردنا به السبب المادى لكان قوله معترضاً ، وكذلك لو » ـ قالوا : أردنا به السبب الصورى لكان أيضاً ـ وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » ـ معترضاً ، إن فرضوا صورة العالم قائمة به .
وإن قالوا ؛ أردنا صورة مفارقة للمادة ، جرى قولهم على مذهبهم .

وإن قالوا : صورة هيولانية ، لم يكن المبدأ عندهم شيئاً غير جسم من الأجسام . وهذا لا يقولون به .

وكذلك إن قالوا : هو سبب على طريق الغاية ، كان جارياً أيضاً على أصولهم .

وإذا كان الكلام فيه من الاحتمال ما ترى ، فكيف يصح أن يجعل جواباً للفلاسفة ؟

* * *

(١٠٦) — وقوله : .

(ونسميه — وفى نسخة « وتسميه » — المبدأ الأول على معنى أنه لاعلة لوجوده وهوعلة لوجود — وفى نسخة بدون عبارة « وهوعلة لوجود » — غيره .

[١٠٦] — كلام أيضاً مختل — وفى نسخة « مخيل» — فإن هذه التسمية تصدق : على الفلك الأول.

او على السماء بأسرها .

وبالجملة : على أى نوع كان من الموجودات ؛ إذا فرض لاعلة له :

ولا فرق بين هذا الاعتقاد ، واعتقاد الدهرية .

* * *

[١٠٧] — وقوله — وفى نسخة « وقولهم » — عنهم أيضاً :

وثبوت موجود لا علة لوجوده ، يقوم — وفى نسخة « ويقوم » — عليه البرهان القاطع — وفى نسخة « القطعى » — على قرب .

(١٠٧) — كلام مختل أيضاً ؛ فأنه — وفى نسخة « فأن » — يحتاج أن يفصل العلل الأربعة ، ويبين أن فى كل واحد — وفى نسخة « واحدة » — منها ، أولا ، لاعلة له .

اعنى : أن العلل الفاعلية ترتقى إلى فاعل أول .

والصورية ، إلى صورة أولى .

والمادية إلى مادة — وفى نسخة « مادية » — أولى.
والغائية إلى غاية أولى .
ويبقى — وفى نسخة « وينبغى » — بعد هذا ، بيان أن هذه العلل الاربع — وفى نسخة « الأربعة » — الأخيرة ترتقى إلى علة أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذى حكاه عنهم .
وكذلك القول الذى أتى به فى بيان أن ههنا علة أولى ، كلام مختل .

* * *

[١٠٨] — وذلك أن قوله :

فإنا نقول : العالم وموجوداته — وفى نسخة « العالم موجود ، وكل موجود » — إما أن يكون له علة .

أو لا علة له — وفى نسخة بدون عبارة « علة له » — إلى آخر قوله .

* * *

[١٠٨] — وذلك أن اسم العلة يقال باشتراك الاسم .

وكذلك مرور الأسباب إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — هو من جهة ما ، عندهم — وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » — ممتنع ، ومن جهة ما — وفى نسخة بدون « ما » — واجب عند الفلاسفة وذلك أنه ممتنع عندهم إذا كانت بالذات ، إن — وفى نسخة « و » — كان المتقدم منها شرطاً فى وجود المتأخر وغير — وفى نسخة بدون عبارة « وغير » — ممتنع عندهم ، إذا كانت بالعرض ودورا .

وإذا — وفى نسخة « إذا » وفى أخرى « إذ » وفى رابعة « وأما » إذا » — لم يكن المتقدم — وفى نسخة « فساد المتقدم » — شرطاً فى وجود المتأخر .

وكان هنالك فاعل أول ، مثل :

وجود المطر عن الغيم – وفى نسخة « والغيم » –
والغيم عن البخار .
والبخار عن المطر – وفى نسخة « البحر » .

فإن هذا يمر عندهم دوراً – وفى نسخة بدون كلمة « دورا » – إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – لكن ذلك ضرورة – وفى نسخة « ضرورى » وفى أخرى « بضرورة ذلك » – بسبب؛ – وفى نسخة « لسبب » – أول .

وكذلك وجود إنسان عن إنسان إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – لأن وجود المتقدمات عندهم فى أمثال هذه ، ليس هو شرطاً فى وجود المتأخرات ، بل ربما كان الشرط فساد بعضها .

وأمثال هذه العلل ، هى عندهم مرتقية لعلة أولى أزلية – وفى نسخة « أولى أزلى » – تنتهى الحركة إليها فى علة من هذه العلل ، فى وقت حدوث المعلول الأخير .

مثال ذلك : أن سقراط إذا ولد أفلاطون ؛ فإن المحرك الأقصى للتحريك عندهم ، فى حين توليده إياه ، هو :

الفلك .

أو النفس .

أو العقل .

أو جميعها .

أو البارى سبحانه .

ولذلك ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – يقول أرسطو :

إن الإنسان يولده إنسان – وفى نسخة « الإنسان » – والشمس .

– وفى نسخة بدون عبادة « والشمس » –

وبيِّنٌ – وفى نسخة « ويبين » وفى أخرى « وتبين » – أن الشمس .

– وفى نسخة بزيادة « وكذا الأفلاك بعضها عن بعض إلى ان – ترتقى إلى محركها ، ومحركها إلى المبدىء الأول .

فإذن ليس الانسان الماضى شرطاً فى وجود الإنسان الآتى.

كما أن الصانع إذا صنع مصنوعات متتابعة ، فى أوقات متتابعة ، بآلات مختلفة .

وصنع تلك الآلات بآلات .

وتلك بآلات أخر .

فإن كون هذه الالات بعضها عن بعض ، هو بالعرض ، وليس منها واحدة شرطاً فى وجود المصنوع إلا الآلة – وفى نسخة « آلات » وفى أخرى « الآلات » – الأولى ، أعنى المباشرة – وفى نسخة « الباشرة » – .

فالأب ضرورى فى كون الابن ، كما أن الآلة التى يباشر بها – وفى نسخة بدون عبارة « بها » – المصنوع ضرورية فى كون المصنوع .

وأما الآلة ، التى صنع بها تلك الآلة :

فهى ضرورية فى كون الآلة – وفى نسخة « آلات » وفى أخرى « الآلات » – المباشرة .

وليست ضرورية فى كون المصنوع الذى صنع ، إلا بالعرض.

ولذلك – وفى نسخة «وكذلك » – ربما كان فساد الالة المتقدمة شرطاً فى وجود المتأخرة ، إذا فعل المتأخرة ، من مادة المتقدمة

مثل أن يكون إنسان من إنسان فسد .

بتوسط كونه نباتاً

والنبات منيا .

أو دم طمث .

وقد تقدم القول فى هذا .

* * *

وأما التى تجوز مرور العلل إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — بالذات ، فهى الدهرية .

ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة — وفى نسخة « فاعلية » — ولا خلاف عند الفلاسفة فى وجود علة فاعلة .

* * *

[١٠٩] — وقوله :

وإن كان العالم موجوداً بنفسه ، لا — وفى نسخة « ولا » — علة له ، فقد ظهر المبدأ الأول .

[١٠٩] — يريد : أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدأ أول لاعلة له — وفى نسخة بدون عبارة فقد ظهر المبد الأول ، يريد أن الدهريين وغيرهم معترفون بمبدإٍ أول ، لا علة له » — وإنما اخلافهم فى هذا المبدأ :

فالدهريون يقولون : إنه الفلك الكلى .

وغير الدهريين يقولون ، إنه شيء خارج عن الفلك وإن الفلك معلول .

وهولاء فرقتان — وفى نسخة « الفرقتان » —

فرقة : تزعم أن الفلك فعل محدث .

وفرقة : تزعم أنه فعل قديم .

* * *

[١١٠] — ولما كان هذا البيان مشتركاً للدهريين وغيرهم — وفى نسخة بدون عبارة « ولما كان . . . وغيرهم » — قال :

نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هى السموات ؛ لأنها عدد ، ودليل التوحيد يمنعه .

[١١٠]—يريد : أن النظام الذى فى العالم يظهر منه أن المدبر له ، واحد ، كما أن النظام الذى فى الجيش يظهر منه أن المدبر له واحد ، وهو قائد الجيش ، وهذا كله كلام صحيح .

* * *

[١١١] — وقوله :

ولا يجوز أن يقال : إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — :

سماء واحد .

أو جسم واحد .

أو شمس — وفى نسخة « شمس واحد » —

أو غيره .

لأنه جسم ، والجسم مركب من هيولى وصورة — وفى نسخة «الصورة والهيولى » — والمبدأ الأول لا يجوز أن يكون مركباً .

[١١١] — قلت : أما قوله :

إن كل جسم مركب من هيولى وصورة ، فليس هو — وفى نسخة « فليست هو » وفى أخرى « فليس هذا » — مذهب الفلاسفة فى الجرم — وفى نسخة « الجسم » — السماوى ؛ إلا أن يكون هنالك هيولى باشتراك الاسم .

وإنما هو شيء انفرد به ابن سينا[١] ؛ لأن كل مركب عندهم من :

هيولى وصورة .

---

(١) شيء مما انفرد به ابن سينا .

محدث مثل حدوث البيت والخزانة .

والسماء ليست عندهم محدثة – وفى نسخة « بمحدث » – بهذا النوع من الحدوث .

[ولذلك سموها أزلية :

أى أن وجودها مع الأزلى .

وذلك أنه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى ، كان ما ليس بفاسد ليس بذى هيولى . بل هو معنى بسيط .

ولولا الكون والفساد الذى فى هذه الأجرام لما لزم أن تكون مركبة من هيولى وصورة ؛ لأن الأصل أن الجسم واحد فى الوجود ، كما هو فى الحس .

فلولا فساد هذه الأجسام لقضينا أنها بسيطة ، وأن الهيولى هى الجسم .

فالجسم السماوى لما كان لا يفسد ، دل – وفى نسخة « دلت » – على :

أن الهيولى فيه هى الجسمية الموجودة بالفعل .

وأن النفس التى – وفى نسخة « الذى » – فيه ليس لها قوام بهذا الجسم ؛ لأن هذا الجسم ليس يحتاج فى بقائه إلى النفس كما تحتاج أجسام الحيوانات . وإنما تحتاج إلى النفس ، لأن من ضرورة وجودها أن تكون متنفسة ، بل لأن الأفضل من ضرورته – وفى نسخة « من ضروريته » – أن يكون بالحالة الأفضل والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة .

والأجرام السماوية لاخلاف – وفى نسخة « لا اختلاف » – عندهم أنه ليس فيها – وفى نسخة « فيه » – قوة الجوهر ؛ فليست

ضرورةً ذاتَ مادة ، كما هى الأجرام الكائنة ــ وفى نسخة « كما هى الأجرام السماوية » وفى أخرى « كما هى الأجرام الكائنة الفاسدة » ــ

فإما أن تكون كما يقول « ثامسطيوس » ــ وفى نسخة « ثمطيوس » ــ صوراً .

وإما أن يكون لها مواد باشتراك .

وأنا أقول ــ وفى نسخة « وإنا نقول » وفى أخرى بدون العبارتين ــ وإما أن تكون هى المواد نفسها .

أو تكون ــ وفى نسخة « وتكون » ــ مواد حية بذاتها ، لا حية ــ وفى نسخة « لاحياة » ــ بحياة .

* * *

[١١٢] ــ قال : أبو حامد : والجواب من وجهين ــ وفى نسخة بزيادة « إلى قوله : المتقدمة بالذكر » وفى أخرى « إلى قوله بعد هذه المسألة » ــ

أحدهما : أنه يلزم على مساق مذهبهم ــ وفى نسخة « مذهبكم » ــ أن تكون أجسام العالم قديمة كذلك ــ وفى نسخة « لذلك » ــ وفى أخرى بزيادة « كلها » ــ لا علة لها .

وقولهم ــ وفى نسخة « وقولكم » ــ : إن بطلان ذلك يعلم بنظر ثان فسيبطل ــ وفى نسخة « سيبطل » وفى أخرى « فيبطل » وفى رابعة « يبطل » ــ ذلك عليهم ــ وفى نسخة « عليكم » ــ :

فى مسألة التوحيد .

وفى نفى الصفات .

بعد هذه المسألة المتقدمة ــ وفى نسخة « المتعدية » ــ الذكر ــ وفى نسخة « بالذكر » ــ

[١١٢] — قلت : — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — يريد أنهم :

إذا لم يقدروا أن يثبتوا الوحدانية .

ولا قدروا أن يثبتوا أن الواحد ليس بجسم .

لأنهم إذا لم يقدروا على نفى الصفات ، كان ذلك — وفى نسخة « ذكر » — الأول عندهم ذاتاً بصفات . وما كان على هذه الصفة — وفى نسخة بدون كلمة « الصفة » — فهو :

جسم أو قوة جسم

لزمهم[١] — وفى نسخة « فلزمهم » وفى أخرى « ولزمهم » — أن يكون الأول التى[٢] لا علة لها — وفى نسخة « له » — هى الأجرام — وفى نسخة « الأجسام » — السماوية .

* * *

وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه — وفى نسخة « حكماء » — عن الفلاسفة .

والفلاسفة — وفى نسخة بدون عبارة « والفلاسفة » —

ليس يحتجون على وجود الأول الذى لا علة له بما نسبه إليهم من الاحتجاج .

ولا يزعمون أيضاً أنهم يعجزون عن دليل التوحيد .

ولا — فى نسخة « لا » بدون « الواو » — عن دليل نفى الجسمية عن المبدأ الأول ، وستأتى هذه المسألة فيما بعد — وفى نسخة بدون عبارة « فيما بعد » —

* * *

---

(١) جواب قوله (إذا لم يقدروا) .

(٢) كذا فى الأصول ، فهل يمكن أن يكون الموصوف جمعاً حتى يصح وصفه بـ (التى) ؟

[١١٣] — قال أبو حامد :

الوجه — وفى نسخة « والوجه » وفى أخرى بدون العبارتين — الثانى : وهو — وفى نسخة « وهو أن » — الخاص بهذه — وفى نسخة « لهذه » — المسألة ، هو أن يقال :

ثبت — وفى نسخة « نثبت » — تقديراً — وفى نسخة « قد قدرنا » — أن هذه الموجودات لها علة ، ولكن لعل لها — وفى نسخة « لعلّها » — علة ، ولعلة العلة علة — وفى نسخة « علة كذلك » — وهكذا إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » —

وقولهم — وفى نسخة « وقولكم » — : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم — وفى نسخة « منكم » وفى أخرى « لهم » وفى رابعة « لكم » — فإنا نقول :

عرفتم ذلك ضرورة ، بغير وسط ؟

أو عرفتموه بوسط ؟

ولا سبيل إلى دعوى الضرورة .

وكل مسلك ذكرتموه فى النظر ، يبطل — وفى نسخة « بطل » — عليكم — وفى نسخة بدون عبارة « عليكم » — بتجويز دورات — وفى نسخة « بتجويز حوادث » — لا أول لها .

وإذا جاز أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له ، فلِمَ يبعد أن يكون بعضها علة لبعض — وفى نسخة « للبعض » — ؟ وينتهى من الطرف الأخير إلى معلول لا معلول له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها .

كما أن الزمان السابق — له آخر وهو الآن الراهن — وفى نسخة بدون كلمة « الراهن » — ولا أول له .

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً فى الحال ، ولا فى بعض الأحوال ، والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، وعدم التناهى ، فيلزمكم فى — وفى نسخة « فيلزم هذا فى » وفى أخرى « فيلزمكم » — النفوس البشرية المفارقة للأبدان ؛ فإنها لا تفنى عندكم ، والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية لأعدادها ، إذ لم تزل نطفة من إنسان ، وإنسان من نطفة ، إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » —

ثم كل إنسان إذا مات ، فقد بقيت — وفى نسخة « بقى» — نفسه ، وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ، ومعه ، وبعده .

وإن كان الكل بالنوع واحداً .

فعندكم فى الوجود ، فى كل حال ، نفوس لا نهاية لأعدادها .

فإن قيل : النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب لها بالطبع — وفى نسخة « لا بالطبع » — ولا بالوضع . وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها .

إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ؛ فإنها مرتبة بعضها فوق البعض .

أو كان لها ترتيب بالطبع ، كالعلل والمعلولات .

وأما النفوس فليست كذلك .

قلنا : وهذا الحكم — وفى نسخة « التحكم » — فى الوضع ، ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر ؟

وما البرهان المفرق ؟

ولِمَ — وفى نسخة « وبم » — تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها — وفى نسخة « لها عندكم » — لا تخلو عن ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الأيام والليالى الماضية لا نهاية لها .

وإذا قدرنا وجود نفس واحدة — وفى نسخة « واحد » — فى كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود . أى بعضها بعد بعض — وفى نسخة « البعض » —

والعلة غايتها أن يقال : إنها قبل المعلول بالطبع ، كما يقال : إنها فوق المعلول بالذات ، لا بالمكان .

فإذا لم يستحل ذلك فى القبل الحقيقى الزمانى ، فينبغى أن لا يستحيل فى القبل الذاتى الطبيعى — وفى نسخة « الطبعى » —

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض — وفى نسخة « البعض » وفى أخرى بدون عبارة « بعضها فوق بعض » — بالمكان إلى غير نهاية — وفى نسخة بدون عبارة « إلى غير نهاية » — وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض — وفى نسخة «البعض» — بالزمان إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — ؟

وهل هذا إلا تحكم بارد لا أصل له — وفى نسخة بدون عبارة «لا أصل له» — ؟

* * *

[١١٣] — قلت :

قوله — وفى نسخة بدون عبارة « قوله » — : ولكن لعل لها — وفى نسخة « ولكن لعلتها » — علة ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية . إلى قوله : وكل مسلك ذكرتموه فى النظر يبطل — وفى نسخة «بطل» — عليكم ، بتجويز دورات — وفى نسخة «حوادث» — لا أول لها .

شكٌّ قد — وفى نسخة « وقد » — تقدم الجواب فيه ، حين قلنا : إن الفلاسفة لا تجوز — وفى نسخة « لا يجوزون » — عللا ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدى إلى معلول لا علة له ، وتوجبها — وفى نسخة « ويوجبونها » — بالعرض من قبل علة قديمة ، لكن إذا كانت مستقيمة ، ومعا ، ولا فى مواد لا نهاية لها ، لا إذا كانت دوراً .

وأما ما يحكيه عن ابن سينا أنه يجوز نفوساً لا نهاية لها ، وأن ذلك إنما يمتنع فيما له وضع ، فكلام غير صحيح[1] ولا يقول به أحد من الفلاسفة .

وامتناعه يظهر من البرهان العام الذى ذكرناه عنهم .

فلا يلزم الفلاسفة شىء مما ألزمهم من قِبَل هذا الوضع ، أعنى القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ، ومن أجل هذا قال بالتناسخ من قال — وفى نسخة « من قبل » — : أن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص ، وأنها باقية .

* * *

[١١٤] — وأما قوله :

وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض — وفى نسخة «البعض» — بالمكان

(١) اتهام لابن سينا ؟ أو للغزالى ؟

إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — وجوزوا موجودات بعضها قبل بعض — وفى نسخة « البعض » بالزمان — وفى نسخة « بالزيادة » — إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » وفى نسخة بدون عبارة « وجوزوا موجودات . . . إلى غير نهاية » — وهل هذا إلا تحكم بارد ؟ — وفى نسخة زيادة « لا أصل له » — .

(١١٤) — فأن الفرق بينهما عند الفلاسفة ظاهر جداً ؛ وذلك أن وضع الأجسام — وفى نسخة « أجسام » وفى أخرى « أجساما » — لانهاية لها معا ، يلزم عنه أن يوجد لما — وفى نسخة « ما » — لانهاية له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — كل — وفى نسخة « كلا » — وأن يكون بالفعل ، وذلك مستحيل .

والزمان ليس بذى وضع ، فليس يلزم من — وفى نسخة «عن » — وجود أجسام بعضها قبل بعض إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — وجود ما لانهاية له بالفعل ، وهو الذى امتنع عندهم .

[١١٥] — قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : البرهان القاطع على استحالة علل إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — أن يقال : كل واحد — وفى نسخة « واحدة » — من آحاد العلل إما أن تكون — وفى نسخة بدون عبارة « إما أن تكون » — :

ممكنة فى نفسها .

أو واجبة .

فإن كانت واجبة فلِمَ تفتقر إلى علة ؟

وإن كانت ممكنة ، فالكل موصوف بالإمكان ، وكل ممكن مفتقر — وفى نسخة « فيفتقر » — إلى علة زائدة على ذاته ، فيفتقر الكل إلى علة خارجة عنها .

* * *

(١١٥) — قلت : هذا البرهان الذى حكاه عن الفلاسفة أول من — وفى نسخة « ما » — نقله إلى — وفى نسخة « من » — الفلسفة — وفى نسخة « الفلاسفة » — ابن سيناء ، على أنه طريق خير من طريق — وفى نسخة « طرق » — القدماء لأنه زعم .

أنه من جوهر الموجود .

وأن طرق – وفى نسخة « طريق » – القوم – وفى نسخة بزيادة « أنه » – من أعراض تابعة للمبدأ الأول .

وهو طريق أخذه ابن سينا من المتكلمين ، وذلك أن المتكلمين – وفى نسخة « أنهم » – ترى – وفى نسخة « يرون » – أن من المعلوم بنفسه ، أن الموجود ينقسم إلى :

ممكن وضروري .

ووضعوا أن الممكن يجب أن يكون له فاعل .

وأن العالم بأسره لما كان ممكناً وجب – وفى نسخة « يوجب » – أن يكون الفاعل له واجب الوجوب .

هذا هو اعتقاد المعتزلة ، قبل الأشعرية .

وهو قول جيد ليس فيه كذب[1] إلا ما وضعوا – وفى نسخة بزيادة « فيه » – من أن العالم بأسره ممكن[2] – وفى نسخة بزيادة « وكل ممكن يجب أن يكون له فاعل » – فإن هذا ليس معروفاً بنفسه .

فأراد ابن سينا أن يعمم هذه القضية ، ويجعل المفهوم من الممكن . ما له علة ، كما ذكر – وفى نسخة « ذكره أبو حامد » وفى نسخة بزيادة « فى قسمة الموجود » – .

وإذا سومح – وفى نسخة بزيادة « فى قسمة الموجود » – فى هذه التسمية – وفى نسخة « القضية » – لم تنته – وفى نسخة « تثبت » –

(١) المقام واضح فى أنهم يريدون من (الكذب) فى مثل هذه المواضع ، الخطأ ، لا تعمد الإخبار بما يخالف الواقع .

(٢) هذه مسألة من أخطر المسائل فى فلسفة المسلمين ، بل وفى الفلسفة كلها فهل العالم بأسره ليس بممكن ؟ وإذا لم يكن بعضه ممكناً ، فهو إذن واجب ، أعنى : وجوبا بالذات . فهل فى فلاسفة المسلمين من يقول بذلك ؟ ومن هو ؟ وهل من يقول بذلك ولم يورد فى مواضع أخر ما يتعارض معه ؟ وهل من يقول بذلك يكون محققاً لله وحدة الوجود ؟ وهل وحدة وجود الواجب مما يقبل الخلاف بين طرفين يزعمان كلاهما أنهما على وفاق مع دينهم الذى هو الإسلام ؟ إن هذه موضوعات غير بينة تماماً فى فلسفة المسلمين ، ولا عند المعنيين بدراسة فلسفتهم .

به القسمه إلى مأراد ؛ لأن قسمة الموجود أولا :

إلى ما له علة .

وإلى ما لا علة له .

ليس معروفاً بنفسه .

ثم ما له علة – وفى نسخة « مالا علة له » – ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى .

فإن فهمنا منه الممكن الحقيقى أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى – وفى نسخة بدون عبارة « ولم يفض إلى ضرورى » – لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – علة له – وفى نسخة « له علة » –

وإن فهمنا – وفى نسخة « فهمت » – من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ، لم يلزم عن ذلك إلا – وفى نسخة بدون كلمة « إلا» – أن ما له علة ، فله علة ، وأمكن أن نضع أن تلك لها علة . وأن يمر ذلك إلى غير النهاية – وفى نسخة « نهاية » – فلا ينتهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود . إلا – وفى نسخة « لا »– أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

وأما إن عنى بالممكن ما لا علة له من الأشياء الضرورية فلم يتبين بعد أن ذلك مستحيل بالوجه الذى تبين فى الموجودات الممكنة الحقيقية . ولا يتبين بعد أن ههنا ضرورياً يحتاج إلى علة .

فيجب عن – وفى نسخة « عند » – وضع هذا أن ينتهى الأمر إلى ضرورى بغير علة ، إلا – وفى نسخة « إلى » – أن يتبين أن الأمر فى الجملة الضرورية التى من علة ومعلول ، كالأمر فى الجملة الممكنة .

* * *

[١١٦] — قال أبو حامد :

قلنا : لفظ الممكن ، والواجب ، لفظ مبهم . إلا أن :

يراد بالواجب ما لا علة لوجوده .

ويراد بالممكن ما لوجوده . علة .

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة — وفى نسخة « اللفظ » — فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة منه .

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه ، فهو ليس بمفهوم .

فإن قيل : فهذا يؤدى إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه ، فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل: يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث. والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذوات — وفى نسخة « ذات » — أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم مالا أول له ، بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة .

ولا يقال : للمجموع — وفى نسخة « إن للمجموع » — علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع — وفى نسخة بدون عبارة « فكذلك يقال على كل واحد . . . يصدق على المجموع » — ؛ إذ يصدق على كل واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

وكل موضع عيَّناه من الأرض – وفى نسخة بدون عبارة « من الأرض » – فإنه قد استضاء بالشمس فى النهار ، وأظلم بالليل .

وكل واحد حادث بعد أن لم يكن ، أى له – وفى نسخة « لم يكن له » – أول ، والمجموع عندهم ما له[1] أول .

فتبين – وفى نسخة « فيتبين » – أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة – وفى نسخة بزيادة « المتغيرات » وفى أخرى « والمتغييرات » – فلا يتمكن من إنكار – وفى نسخة « إمكان » – علل لا نهاية لها .

ويخرج من هذا . أنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى إثبات المبدأ الأول ، لهذا[2] الإشكال .

وترجع فرقهم – وفى نسخة « قولهم » – إلى التحكم المحض .

(١١٦) – قلت :

ومع أسباب ممكنة لا نهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له .

وأما وضع أشياء ضرورية ، لها علل غير متناهية : فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة ، وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة – وفى نسخة « طبيعية » » – الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل – وفى نسخة « أن استعمل » وفى أخرى « يستعمل » – هكذا الموجودات الممكنة ، لابد لها من علل تتقدم عليها .

فان كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل ، ومر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

---

(١) (ما) نافية ، لا موصولة .

(٢) أى بسبب هذا الإشكال .

وإن مر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – لم يكن هنالك علة ، فلزم – وفى نسخة « لزم » – وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل .

فلا بد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية .

فإذا – وفى نسخة « فإن » – انتهى الأمر إلى علة « ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب

أو بغير سبب .

فإن كانت بسبب سئل أيضاً فى – وفى نسخة « عن » – ذلك السبب .

فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » – فيلزم أن يوجد بغير سبب ما وضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال ، فلا بد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب – وفى نسخة بدون عبارة « ما وضع أنه موجود . . . ضرورى بلا سبب » – أى بنفسه . وهذا هو واجب الوجود ضرورة .

فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج – وفى نسخة « أخرج » – المخرج الذى أخرجه ابن سينا فليس بصحيح من وجوه :

أحدها : أن الممكن المستعمل فيه ، هو باشتراك الاسم ، وقسمة الموجود أولا فيه :

إلى ما هو ممكن .

وإلى ما هو غير ممكن .

ليس بصحيح ، أعنى أنها ليست قسمة تحصر الموجود بما هو موجود .

[١١٧] – وأما قوله فى الرد على الفلاسفة :

فنقول : كل واحد ممكن على معنى – وفى نسخة بدون كلمة « معنى » – أن له علة زائدة على ذاته .

والكل ليس بممكن – وفى نسخة « يمكن » – على معنى – وفى نسخة بدون كلمة « معنى » – أنه – وفى نسخة « أن » – ليس له علة زائدة على ذاته ، خارجة – وفى نسخة بدون كلمة « خارجة » – منه – وفى نسخة بدون عبارة « منه » وفى أخرى بدون عبارة « والكل ليس بممكن . . . خارجة منه » –

* * *

[١١٧] – يريد : وإذا سلم الفلاسفة أنهم إنما يعنون بممكن الوجود ما له علة .

وبواجب الوجود ما ليس له علة .

قيل لهم : لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يمتنع على أصولكم أن تكون علل ومعلولات لا نهاية لها ، وتكون الجملة واجبة الوجود : ؛ فإن من أصولهم أنهم يجوزون أن يكون حكم الجزء غير حكم الكل ، والجمع .

وهذا القول لا اختلال فيه من وجوه :

أحدها : أنهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية ، على ما تقدم ، وسواء – وفى نسخة « سواء » – كانت العلل والمعلولات ، من طبيعة الممكن ، أو من طبيعة الضرورى ، على ما تبين من قولنا .

والاختلال الذى لزم — وفى نسخة « يلزم » — ابن سينا فى هذا القول أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود :

إلى ممكن الوجود .

وواجب الوجود .

وعنيت — وفى نسخة « وعينت » — بـ « الممكن الوجود » ما له علة وبـ « الواجب » ما ليس له علة .

لم يمكنك أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — تبرهن — وفى نسخة « تبين » — على امتناع وجود علل لا نهاية لها ؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التى لا علة لها ، فتكون من جنس واجب الوجود ، لا سيما أنه يجوز عندكم — وفى نسخة « عندهم » — أن يتقوم — وفى نسخة « يتقوم » — الأزلى من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — أسباب لا نهاية لها ، كل واحد منها حادث .

وإنما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة — وفى نسخة « لقسمة » — الموجود :

إلى مالا علة له .

وإلى ما له علة

— وفى نسخة « إلى ما له علة ، وإلى ما ليس له علة » —

ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شىء من هذه الاعتراضات .

* * *

[١١٨] وقوله :

إن القــدماء يسلمون أنه قد يتقوم — وفى نسخة « يتقدم »— قديم مما لا نهاية — وفى نسخة «غاية»— له لتجويزهم دورات — وفى نسخة « ذوات » — لا نهاية لها .

[١١٨] — هو قول فاسد ؛ فأن هذا إنما يقال عليه اسم القديم ، مع القديم الذى هو واحد باشتراك .

* * *

[١١٩] ؛ وقوله :

فإن قيل : فهذا — وفى نسخة « هذا » — يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود .

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه — وفى نسخة — « أردناه » — فهو نفس المطلوب ، فلا نسلم أنه محال .

[١١٩] يريد أنهم إن أرادوا بـ« الواجب » ما لا علة له . وبـ« الممكن » ما له علة .

فلا نسلم أنه يستحيل — وفى نسخة « مستحيل » — أن يتقوم — وفى نسخة « يتقدم » — ما ليس له علة . بعلل لا نهاية لها ؛ لأن إنزالنا أن ذلك مستحيل هو رفع لعلل — وفى نسخة « العلل » — لا نهاية لها .

وإنزالكم واجب الوجود هى نتيجتكم التى رمتم إنتاجها .

* * *

[١٢٠] ؛ ثم قال [١]:

وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم — وفى نسخة « يتقدم » — القديم بالحوادث .

---

(١) أى الغزالى .

والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهي ذوات — وفى نسخة « ذات » — أوائل . والمجموع لا أول له .

فقد تقوم ما لا أول له بذوات — وفى نسخة « بدورات ذوات » — أوائل .

وصدق أنها — وفى نسخة بدون عبارة « أنها » — ذوات — وفى نسخة « ذات » — أوائل — وفى نسخة « الأوائل » — على الآحاد .

ولم يصدق على المجموع .

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة :

ولا يقال : للمجموع علة .

وليس كل ما صدق على الآحاد . يلزم أن يصدق على المجموع — وفى نسخة بدون عبارة « فكذلك يقال . . . . أن يصدق على المجموع » — إذ يصدق على كل واحد :

أنه واحد .

وأنه بعض .

وأنه جزء .

ولا يصدق على المجموع .

* * *

[١٢٠] — يريد أنه لا يستحيل أن يتقوم ما لا علة له ؛ — وفى نسخة بدون عبارة « له » — بمعلولات غير متناهية ، كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التى لا نهاية لها ؛ فإن الزمان عندهم قديم ، وهو يتقوم بأزمنة محدثة .

وكذلك حركة الفلك عند هم قديمة . والدورات التى تقومت منها غير متناهية .

والجواب : أن الفلاسفة من أصولهم وجود — وفى نسخة بدون كلمة « وجود » — قديم قائم — وفى نسخة بدون كلمة « قائم » — من أجزاء محدثة من جهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس

إنكاراً– وفى نسخة « إنكار » – لهذا ؛ وإنما هذا من قول الدهرية .

وذلك أن المجموع لا يخلو :

أن يكون من أشخاص متناهية ، كائنة فاسدة .

أو غير متناهية .

فإن كان من متناهية ، فالكل متفق على أن الجنس كائن فاسد .

وإن كان من أشخاص غير متناهية ؛ فإن الدهرية تضع أنه ممكن . وواجب – وفى نسخة « أو واجب » – أن يكون المجموع أزلياً ، من – وفى نسخة بدون كلمة « من » – غير علة توجد عنه[1]

وأما الفلاسفة فإنهم يجوزون ذلك ، ويرون أن مثل هذه الأجناس ، من جهة ما تتقوم بأشخاص ممكنة كائنة فاسدة ، أنه – وفى نسخة «لأنه » وفى أخرى بدون العبارتين – لابد لها من سبب خارج من جنسها – وفى نسخة « من جهتها » – دائم أزلى ، هو الذى– وفى نسخة بدون كلمة « الذى » – من قِبَله استفادت هذه الأجناسُ الأزليةَ .

ولا يزعمون أيضاً أن استحالة علل لا نهاية لها ، هى من قبل استحالة تقوم – وفى نسخة « تقدم » – القديم بما لا نهاية له .

فهم يقولون :

إن كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا دائمة لا تخل[2] ، هو أن ههنا حركة واحدة بالعدد أزلية .

وأن السبب فى أن ههنا أجساماً – وفى نسخة « أجناساً » – كائنة فاسدة بالأجزاء ، أزلية بالكل ، أن ههنا موجوداً أزلياً بالجزء والكل ، وهو الجرم السماوى .

---

(١) هكذا فى كل الأصول والظاهر أن تكون العبارة هكذا (من غير علة يوجد عنها) .

(٢) هكذا فى الأصل

والحركات التى لا نهاية لها ، إنما صارت أبدية بالجنس ، من قبل حركة واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهى حركة الجرم السماوى .

وليس حركة السماء مؤلفة من دورات كثيرة إلا – وفى نسخة « لا » – فى الذهن فقط . وحركة الجرم السماوى إنما استفادت الدوام ، وإن كانت كائنة فاسدة بالأجزاء .

من قِبَل محرك لا يمكن فيه أن يحرك تارة ولا يحرك أخرى .

ومن قِبَل متحرك لا يمكن فيه أيضاً أن يتحرك حيناً ، ويسكن حيناً ، من جهة ما هو متحرك ، كما يلفى ذلك فى المتحركات التى لدينا ،

* * *

ومذهب الناس فى الأجناس ثلاثة مذاهب – وفى نسخة « مذهب » –

مذهب: مَن يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد ؛ من قِبَل أنه متناهى الأشخاص .

ومذهب : مَنْ يرى أن – وفى نسخة « أنه » – من الأجناس ما هى أزلية ، أى – وفى نسخة بدون كلمة « أى » – لا أول لها ولا آخر – من قبل أنه – وفى نسخة « أن » – يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية .

وهؤلاء قسمان :

قسم : قالوا : إن أمثال – وفى نسخة « أشخاص » وفى أخرى « أسماء » – هذه الأجناس إنما يصبح – وفى نسخة « صح » – لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تعدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له .

وهؤلاء هم الفلاسفة :

وقسم — : — وفى نسخة — «وقوم» — اعتقدوا أن وجود أشخاصها — وفى نسخة « أشخاص » — غير متناهية ، كاف فى كونها أزلية ، وهم الدهرية .

فقف على هذه الثلاثة الآراء — وفى نسخة « الثلاثة آراء » — فجملة — وفى نسخة « بجملة » — الاختلاف هو راجع إلى هذه « الثلاثة الأصول — وفى نسخة « أصول » —

فى كون العالم أزلياً ، أو غير — وفى نسخة « وغير » — أزلى
وهل له فاعل ، أو لا فاعل له *

وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف .

وقول الدهرية طرف آخر .

وقول الفلاسفة متوسط — وفى نسخة « طرف متوسط » — بينهما وفى نسخة « بينها » —

* * *

وإذا تقرر هذا كله فقد تبين لك أن من يقول : إن من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى — وفى نسخة « أول » — قول كاذب ، بل الذى يظهر ضد هذا ، وهو أنه — وفى نسخة « أن » — من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية لها ، هى التى اقتضت وجوب — وفى نسخة « وجود » وفى نسخة بدونهما — علة أزلية ، من قبلها استفاد وجود — وفى نسخة « وجوداً » — ما لا نهاية له ، وإلا فقد كان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — يجب أن تتناهى الأجناس التى كل واحد من أشخاصها محدث — وفى نسخة — « يحدث » —

وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث ، وأوجب وجود الحوادث التى لا نهاية لها وجود أول قديم واحد سبحانه ، لا إله إلا هو .

[١٢١] قال أبو حامد ـ مجيباً عن الفلاسفة فى الاعتراض الذى وجهه عليهم :

فإن قيل : الدورات ليست — وفى نسخة « ليس » — موجودة فى الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل .

وما لا وجود له لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، إلا إذا قدر فى الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر فى الوهم — وفى نسخة بزيادة « وجودها » —

وإن — وفى نسخة « فإن » — كانت المقدرات — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — بعضها عللا لبعض ؛ فإن الإنسان قد يفرض — وفى نسخة « يعرض » وفى أخرى « يعرض له » — ذلك فى وهمه .

وإنما الكلام فى الموجودات — وفى نسخة « الموجود » — فى الأعيان ، لا فى الأذهان .

فلا — وفى نسخة « ولا » — يبقى إلا نفوس الأموات .

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية ، قبل التعلق بالأبدان .

وعند مفارقة — وفى نسخة « مفارقتها » — الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلا من أن توصف بأنها — وفى نسخة « بأنه » — لا نهاية لها .

وقال آخرون : النفس تابعة — وفى نسخة «تابع» — للمزاج — وفى نسخة « للروح » — وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم .

فإذن لا وجود للنفوس — وفى نسخة « فى النفوس» وفى أخرى « للنفس » — إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفى النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون — وفى نسخة « يصفون » — أصلا ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا فى الوهم ، إذا فرضوا موجودين .

* * *

ثم قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « أبو حامد » — :

والجواب : أن هذا الإشكال فى النفوس أوردناه — وفى نسخة « أوردنا حله » — عن ابن سينا ، والفارابى ، والمحققين منهم ، إذ — وفى نسخة « إذا » وفى أخرى

« وإذا » — حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين — وفى نسخة « والمفسرين » — من الأوائل .

* * *

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع كل — وفى نسخة « فى كل » — آن شيء يبقى ؟ أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال .

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدّرنا كل يوم حدوث شيء ، وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها .

فالدورة — وفى نسخة « فالدورات » — وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضى ، غير مستحيل .

وبهذا التقدير يتقرر — وفى نسخة « يقدر » وفى أخرى «تبقى» — الأشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقى نفس آدمى — وفى نسخة « أو آدمى » وفى أخرى « أو بدن » — أو جنى أو شيطان — وفى نسخة « شيطانى » — أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات .

وهو لازم على كل مذهب لهم ، إذا — وفى نسخة « إذ » وفى أخرى « إن » — أثبتوا دورات لا نهاية لها .

[١٢١] قلت :

أما جوابه : عن الفلاسفة بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات . والمعدوم لا يتصف لا بالتناهى ، ولا بعدم التناهى . — وفى نسخة « ولا بعدمه » — فليس بجواب صحيح ، وقد تقدم ذلك .

وما تشكلك به عليهم من أمر اعتقادهم فى النفوس ، فليس شىء من ذلك من مذاهب – وفى نسخة « مذهب » – القوم .

والنقلة من مسألة إلى مسألة فعل سوفسطائى – وفى نسخة « سفسطائى » وفى أخرى بزيادة « والله أعلم بالصواب » .

المسألة الخامسة *

فى بيان عجزهم
عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد
وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبى الوجود
كل واحد منهما لا علة له[(١)]

(١٢٢) — واستدلاهم على هذا [(٢)] — وفى نسخة « ذلك » — بمسلكين :

المسلك الأول : قالوا : — وفى نسخة « قولهم » — إنهما لو كانا اثنين لكان نوع وجوب — وفى نسخة « واجب » — الوجود ، مقولاً على كل واحد منهما .

وما قيل عليه : إنه واجب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « مقولاً على كل . . . واجب الوجود » فلا يخلو :

إما أن يكون وجوب وجوده لذاته ، فلا يتصور أن يكون لغيره .

أو وجوب الوجود له لعلة ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علةٌ له ، وجوبَ الوجود — وفى نسخة « الوجود » — له — وفى نسخة « به » —

ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة ، بجهة من الجهات .

* * *

وزعموا أن نوع الإنسان مقول على زيد ، وعلى عمرو ، وليس زيد إنساناً

---

* وفى نسخة (مسألة) ، وفى أخرى (مسألة خامسة) .

(١) واضح أن هذا العنوان هو من صنع الغزالى نقله ابن رشد من (تهافت الفلاسفة) وكذلك قوله الآتى (واستدلالهم على هذا بمسلكين . . . الخ) مسوق على لسان الغزالى وإن لم ينبه إلى ذلك ابن رشد ، وكان عليه أن ينبه ، وإن كان الأمر واضحاً لمن له معرفة سابقة بكتاب (تهافت الفلاسفة) وهذه المعرفة مفروض أنها حاصلة ؛ لأن التعرض لكتاب (تهافت التهافت) مرحلة متأخرة عن التعرض لكتاب (تهافت الفلاسفة) .

(٢) أى على أن الله واحد ، وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبى الوجود ، كل واحد منهما لا علة له .

لذاته ؛ إذ لو كان إنساناً لذاته ، لما كان عمرو إنساناً ، بل لعلة جعلته — وفى نسخة « جعله » — إنساناً ، وقد جعلت — وفى نسخة « بجعل » — عمراً أيضاً إنساناً ، فتكثرت الإنسانية بتكثر المادة الحاملة — وفى نسخة « الحاصلة — لها .

وتعلقها بالمادة معلول — وفى نسخة « معقول » — ليس لذات الإنسانية .

وكذلك ثبوت وجوب الوجود ، لواجب الوجود ، إن كان لذاته ، فلا يكون إلا له ، وإن كان لعلة ، فهو إذن معلول ، وليس بواجب الوجود .

فقد — وفى نسخة « وقد » — ظهر بهذا أن واجب الوجود لا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون واحداً — وفى نسخة بدون كلمة « واحداً » —

* * *

[١٢٢] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — فهذا القول الذى أورده أبو حامد .

[١٢٣] ثم قال أبو حامد ، مجيباً لهم على طريق المناقضة :

قلنا : قولكم : نوع وجوب الوجود ، لواجب الوجود .

لذاته ؟

أو لعلة ؟

تقسيم خطأ فى وضعه ، فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال — وفى نسخة « احتمال » — إلا أن يراد به نفى العلة ، فتستعمل — وفى نسخة « فلنستعمل » — هذه العبارة ، فنقول :

لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل » — ثبوت موجودين لا علة — وفى نسخة « لا أول » — لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟

فقولكم : إن الذى لا علة له — وفى نسخة « إن الذى لا علة له ، لا علة له » — .

إما — وفى نسخة بدون كلمة « إما » — لذاته .

وإما — وفى نسخة « أو » — لسبب .

تقسيم خطأ ؛ لأن نفى العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة .

فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له :

إما — وفى نسخة بدون كلمة « إما » — لذاته .

أو لعلة ؟

إذ قولنا : لا علة له . سلب محض ، والسلب المحض لا يكون له سبب — وفى نسخة « علة » بدل « سبب » — ولا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لا لذاته . وإن عنيتم بوجوب الوجود ، وصفاً ثابتاً — وفى نسخة « ثانياً » — لواجب — وفى نسخة « لوجوب » — الوجود ، سوى أنه موجود لا علة لوجوده ، فهو غير مفهوم فى نفسه ، والذى ينسبك من لفظه ، نفى العلة لوجوده ، وهو سلب محض ، لا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لعلة ، حتى يبنى — وفى نسخة — « يبتنى » — على وضع هذا التقسيم غرض .

فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له .

بل نقول : معنى — وفى نسخة « إن معنى قولكم » — إنه واجب الوجود ، أنه لاعلة لوجوده ، ولا علة لكونه بلا علة أصلا — وفى نسخة بدون كلمة « أصلا » — وليس كونه بلا علة ، معللا أيضاً بذاته بل لاعلة لوجوده ، ولا علة — وفى نسخة بدون كلمة « علة » — لكونه بلا علة أصلا — وفى نسخة بدون عبارة « وليس كونه بلا علة . . . بلا علة أصلا » —

وهذا — وفى نسخة « كيف ؟ وهذا » — التقسيم لا يتطرق إلى بعض صفات الإثبات ، فضلا عما يرجع إلى السلب ؛ إذ لو قال قائل :

السواد لون :

لذاته ؟

أو لعلة ؟

فإن كان لذاته فينبغى أن لا تكون الحمرة لوناً ، وأن لا يكون هذا النوع ، أعنى اللونية ، إلا لذات السواد .

وإن كان السواد لوناً لعلة جعلته لوناً ، فينبغى أن يعقل سواد ليس بلون ، أى لم تجعله العلة لوناً ؛ فإن ما يثبت للذات ، زائداً على الذات ، لعلة — وفى نسخة « بعلة » — يمكن تقدير عدمه فى الوهم ، وإن لم يتحقق فى الوجود .

ولكن يقال : هذا التقسيم خطأ فى الوضع ، فلا يقال فى السواد ؟ — وفى نسخة « للسواد » — :

إنه لون لذاته ، قولا يمنع أن يكون — وفى نسخة « يكون ذلك » — لغير ذاته .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — لا يقال : إن هذا الموجود واجب لذاته ، أى — وفى نسخة « أو » وفى أخرى « إذ » — لا علة له — وفى نسخسة بدون عبارة « له » — قولا يمنع أن يكون ذلك لغير ذاته بمحال — وفى نسخة « محال » —

[١٢٣] — قلت :

هذا المسلك فى التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو مسلكا — وفى نسخة « مسلك » — لأحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة يكاد أن تكون معانيها — وفى نسخة « معافيها » — مقولة باشتراك ، فيدخلها من أجل ذلك ، المعاندة كثيراً — وفى نسخة « كثير » — ولكن إذا فصلت تلك المعانى — وفى نسخة « المعاندة » — وعين المقصود منها قرب — وفى « قربت » — من الأقاويل البرهانية .

* * *

فقول أبى حامد فى التقسيم الأول : إنه تقسيم فاسد ، قول غير صحيح ، وذلك أنه قال :

إن المفهوم من واجب الوجود ، ما لا علة له .

ولو قال قائل — فيما لا علة له — :

إما أن يكون لا علة له :

لذاته .

أو لعلة — وفى نسخة « أو لا علة » —

لكان قولا مستحيلا .

فكذلك قول القائل : واجب الوجود لا يخلو أن يكون واجب الوجود

إما لذاته .

وإما لعلة .

وليس الأمر كذلك – وفى نسخة بدون عبارة « كذلك » –
وإنما معنى القول:
هل كونه واجب الوجود :
لطبيعة تخصه ، من حيث هو واحد بالعدد .
أو لطبيعة مشتركة ، له ولغيره – وفى نسخة بدون عبارة .
« ولغيره » –
مثال ذلك أن نقول :
هل عمرو إنسان :
من جهة أنه عمرو .
او من جهة مشتركة له ، ولخالد .
فان كان انساناً من جهة ماهو عمرو فليس توجد الإنسانية لغيره .
وإن كان من جهة طبيعة مشتركة ، فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة ، والمركب معلول ، وواجب الوجود ليس له علة ، فواجب الوجود واحد ؛ فأنه إذا أخرج القول هذا المخرج ، كان قول ابن سينا صحيحاً – وفى نسخة بدون كلمة «صحيحاً» –

* * *

[١٢٤] وقوله :[١]

والسلب – وفى نسخة « والسبب » – المحض لا يكون له سبب ، ولا يقال فيه : إنه لذاته ، أو لا لذاته .

[١٢٤] كلام – وفى نسخة « كلاما » – غير صحيح أيضاً ، لأن الشيء قد يسلب عن الشيء :
إما لمعنى بسيط يخصه وهو الذى ينبغى أن يفهم ههنا من «ذاته»
وإما لصفة – وفى نسخة « الصفة » – غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير » – خاصة له – وفى نسخة «خاصة به » وفى أخرى «خاصة

(١) يعنى الغزالى .

بذاته » — وهو الذى ينبغى أن يفهم ههنا — وفى نسخة بدون عبارة « ههنا من ذاته . . . أن يفهم ههنا » — من اسم العلة .

* * *

وقوله [١] : إن هذا ليس يصدق فى الصفات التى على طريق الايجاب ، فضلا عن التى تكون على طريق السلب ومعاندته — وفى نسخة « ومعاندة » — ذلك بالمثال الذى أتى به — وفى نسخة « أورده » — من السواد واللونية .

وذلك أن معنى قوله ، هو أن قولنا فى السواد إنه لون لا يقتسم الصدق والكذب عليه قول القائل :

إما أن يكون لوناً لذاته .

أو لعلة .

بل كلا القولين كاذبان — وفى نسخة « كاذبين » —

وذلك أنه :

إن — وفى نسخة « لو » — كان لوناً لذاته ، لزم أن لا تكون الحمرة لونا ، كما — وفى نسخة « كما أنه » — إن كان عمرو إنساناً لذاته ، لزم — وفى نسخة « لزمه » — أن لا يكون خالد إنساناً .

وإن كان لوناً لعلة — وفى نسخة « لعلته » — لزم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات .

وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور بنفسه — وفى نسخة « نفسه » — دون الزائد ، فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير اللونية — وفى نسخة « لونية » — وذلك مستحيل ، وهو قول مغلط سفسطائى — وفى نسخة « سفسطانى » — للاشتراك الذى فى اسم العلة ، وفى قولنا لذاته .

---

(١) الناظر فى هذه العبارة يكاد لا يجد خبر المبتدأ الذى هو (وقوله) ولعله محذوف يدل عليه الكلام السابق ، أى وكذا قوله : كيت ، وكيت ، ليس بصحيح أيضاً .

وذلك أنه إذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض ، كان صادقاً قولنا : إن اللون موجود للسواد – وفى نسخة « له سواد » – بذاته ، ولم يمتنع أن يكون موجوداً لغيره ، أى للحمرة .

وإذا فهم – وفى نسخة « وإذا فهم هذا » – من قولنا : إنه موجود للسواد لعلته ، أى لمعنى زائد – وفى نسخة « واحد » – على السواد ، أعنى لعلة خارجة عن الشىء ، لم يلزم عنه أن يتصور السواد دون اللونية ؛ لأن الجنس معنى زائد على الفصل والنوع .

وليس يمكن أن يتصور النوع ، أو الفصل ، دون الجنس وإنما يمكن ذلك فى الزائد الذى هو عرضى ، لا فى الزائد الجوهرى

وعلى – وفى نسخة « فعلى » – هذا يقتسم الصدق والكذب قولنا : إن اللون موجود للسواد .

لذاته – وفى نسخة « بذاته » –

أو لعلة :

أى إن اللون لا يخلو أن – وفى نسخة « لا يخلو ما إن » وفى أخرى « لا يخلو :

إما أن » – يكون موجوداً للسواد بما هو نفس السواد – وفى نسخة « نفس الزائدة » –

أو بما هو معنى زائد على السواد

وهذا هو الذى أراد ابن سينا بقوله :

إن واجب الوجود لا يخلو :

أن يكون واجب الوجود لمعنى يخصه فى نفسه .

أو لمعنى زائد على نفسه لا يخصه .

فإن كان لمعنى يخصه لم يتصور هنالك موجودان اثنان كل واحد منهما – وفى نسخة « منها » – واجب الوجود .

وإن كان لمعنى يعم ، كان كل واحد منهما مركباً :
من معنى يعم .
ومعنى يخص .
والمركب غير – وفى نسخة « عين » – واجب الوجود من ذاته – وفى نسخة « لذاته » وفى أخرى « بذاته » –

وإذا – وفى نسخة « وإن » – كان هذا هكذا ، فقول أبى حامد :
(فما الذى – وفى نسخة « ما الذى » – يمنع أن يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود) .
كلام مستحيل .

فإن قيل : إنك – وفى نسخة « إنه » – قد قلت إن هذا هو قريب من البرهان . والظاهر منه البرهان . .

قلنا : إنما قلنا ذلك ؛ لأن قوة هذا البرهان ، هى قوة قول القائل : إن المغايرة بين الاثنين المفروضين ، واجبى الوجود ، لا يخلو أن تكون مغايرة :
إما – وفى نسخة «بينهما» – بالشخص فيشتركان فى الصفة – و نسخة « الصورة » – النوعية .
وإما بالنوع فيشتركان فى الصفة – وفى نسخة « الصورة » – الجنسية :
وكلا المغايرتين إنما توجد للمركبات .

* * *

ونقصان هذا عن البرهان أنه قد تبين – وفى نسخة « يعين » – أن ههنا موجودات تتغاير ، وهى بسائط لا تغاير النوع ، ولا تغاير الأشخاص ، وهى العقول المفارقة ، لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون فيها المتأخر فى الوجود والمتقدم ، وإلا لم يعقل هنالك تغاير أصلا .

* * *

وبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه :
واجب الوجود إن كان اثنين ، فلا يخلو .
أن تكون المغايرة التي بينهما :
بالعدد .
أو بالنوع .
أو بالتقديم والتأخير – وفى نسخة « بالتقدم والتأخر » –

فإن كانت المغايرة التي بينهما – وفى نسخة « بينها » – بالعدد ، كانا متفقين بالنوع ، وإن كان التغاير بالنوع ، كانا متفقين بالجنس .

وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركباً .

وإن كان التغاير – وفى نسخة بدون عبارة « بالنوع كانا متفقين . . وإن كان التغاير » – الذى بينهما بالتقديم والتأخير – وفى نسخة « بالتقدم والتأخر » – وجب أن يكون واجب الوجود واحداً ، وهو العلة لجميعها ، وهذا هو الصحيح .

فواجب الوجود إذن واحد ، إذ – وفى نسخة « إذا » – لم يكن ههنا غير هذه الثلاثة الأقسام – وفى نسخة « الأقسام الثلاثة » – بطل منها الاثنان ، وصح القسم الذى يوجب انفراد الوجود بالوحدانية – وفى نسخة « وصح القسم الثالث » –

* * *

[١٢٥] – قال أبو حامد : مسلكهم الثانى أن – وفى نسخة : « مسلكهم الثانى قال أبو حامد » وفى أخرى « مسلكهم الثانى » بدون عبارة « قال أبو حامد » – قالوا : لو – وفى نسخة بدون كلمة « لو » – فرضنا واجبى الوجود ، لكانا :

متماثلين من كل وجه .
أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — السوادان هما اثنان . إذا كانا فى محلين ، أو فى محل واحد ، ولكن فى وقتين ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — السواد والحركة فى محل واحد ، فى وقت واحد ، هما اثنان لاختلاف ذاتيهما .

وأما — وفى نسخة « أما » — إذا لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يختلف الذاتان كالسوادين مع اتحاد الزمان — وفى نسخة « ثم اتحد الزمان » — والمكان لم يعقل التعدد .

ولو جاز أن يقال : فى وقت واحد ، فى محل واحد ، سوادان ؛ لجاز أن يقال فى حق كل شخص — وفى نسخة « شىء » — إنه شخصان — وفى نسخة « شيئان » — ولكن ليس يتبين — وفى نسخة « يبين » وفى أخرى بحذفها — بينهما مغايرة

وإذا استحال التماثل من كل وجه ، ولا — وفى نسخة « فلا » — بد من الاختلاف ولم يمكن — وفى نسخة « يكن » — بالزمان ولا بالمكان ، فلم يبق — وفى نسخة « فلا يبقى » — إلا الاختلاف فى الذات .

ومهما اختلفا فى شىء فلا يخلو :

إما أن اشتركا فى شىء .

أولا — وفى نسخة « أو لم » — يشتركان فى شىء — وفى نسخة بدون عبارة « يشتركان فى شىء » —

فإن لم يشتركا فى شىء — وفى نسخة بدون عبارة « فى شىء » — فهو محال ؛ إذ يلزم أن لا يشتركا :

فى الوجود .

ولا فى وجوب الوجود .

ولا فى كون كل واحد قائماً بنفسه ، لا فى موضوع .

وإذا اشتركا فى شىء ، واختلفا فى شىء ، كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم — وفى نسخة بدون كلمة « ثم » — تركيب وانقسام بالقول .

وواجب الوجود لا تركيب فيه — وفى نسخة بزيادة « ولا ينقسم » — وكما — وفى نسخة « وما » — لا ينقسم بالكمية ، فلا ينقسم أيضاً بالقول الشارح ؛ إذ لا يتركب ذاته من أمور يدل القول الشارح على تعددها — وفى نسخة « تعدده » — كدلالة

الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الإنسان ؛ فإنه حيوان وناطق — وفى نسخة « حيوان ناطق » — ومدلول لفظ الحيوان من الإنسان ، غير مدلول لفظ الناطق ، فيكون الإنسان مركباً — وفى نسخة « متركبا » — من أجزاء تنتظم فى الحد بألفاظ تدل على تلك الأجزاء ، ويكون اسم الإنسان لمجموعه .

وهذا لا يتصور ، ودون هذا لا تتصور الأثنينية — وفى نسخة « التثنية » —

* * *

والجواب : أنه مسلم — وفى نسخة « نسلم » — أنه لا تتصور الأثنينية — وفى نسخة « التثنية » — إلا بالمغايرة فى شىء ما — وفى نسخة بدون عبارة « فى شىء ما » — وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما .

ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الأول ، تحكم محض فما البرهان عليه ؟

* * *

ولنرسم هذه المسألة على حيالها ؛ فإن من كلامهم المشهور أن المبدأ الأول :
لا ينقسم بالقول الشارح .
كما لا ينقسم بالكمية .

وعليه ينبغى إثبات وحدانية الله سبحانه وتعالى عندهم — وفى نسخة بزيادة « الله أعلم » —

* * *

[١٢٥] قلت :

لم يشعر أبو حامد بالاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى ، فأخذ يتكلم معهم — وفى نسخة « معهما » — فى تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود التى نفوها عنه ، ورأى أن يجعلها مسألة على

---

(١) فى التعبير بعطف (الناطق) على (الحيوان) تأييد لما جال بخاطرنا من أن الناطق يدل على جوهر قائم بنفسه ، ولا يدل على وصف قائم بالحيوان ؛ لأن الوصف يزول بزوال موصوفه ، و (الناطق) فى الإنسان جوهر يبقى بعد فراق الحيوانية . والعطف هو الطريق الصحيح للتعبير عن هذا المعنى ، وقد أوضحناه فى تعليقنا على كتاب (مقاصد الفلاسفة)

حدتها ؛ لأن المتكلمين من الأشعرية يجوزون على المبدأ الأول الكثرة ؛ إذ يجعلونه ذاتاً وصفات – وفى نسخة « وصفاتاً » – والاختلال الذى فى هذا المسلك الثانى : أن المتباينين قد تباينا فى جوهريها – وفى نسخة « جوهرها » – من غير أن يتفقا فى شيء إلا فى اللفظ فقط ؛ وذلك إذا لم يكونا متفقين فى جنس أصلاً ، لا قريب ولا بعيد .

مثل اسم الجسم – وفى نسخة « الجنس » – عند الفلاسفة المقول .

على الجسم – وفى نسخة « الجنس » – السماوى .

والجسم الفاسد .

ومثل اسم – وفى نسخة بدون كلمة « اسم » – العقل المقول .

على عقل الإنسان .

وعلى العقول – وفى نسخة بدون عبارة « وعلى العقول » – المفارقة .

ومثل اسم الموجود المقول – وفى نسخة « القول » – على الأمور .

الكائنة الفاسدة .

والأزلية .

فإن أشباه هذه الألفاظ ، هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – أشبه أن تدخل فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – الأسماء المشتركة منها فى الأسماء المتواطئة .

فإذن ليس يلزم فى الموجوات المتباينة أن تكون مركبة .

* * *

ولما اقتصر أبو حامد فى جوابهم ، فى هذا المسلك ، على هذا القدر – وفى نسخة « القول » – الذى ذكره ، أخذ يقرر – وفى

نسخة « يقدر » — أولا مذهبهم — وفى نسخة « مذاهبهم » — فى التوحيد ، ثم يروم معاندتهم .

* * *

[١٢٦] — قال أبو حامد حكاية عن الفلاسفة :

بل زعموا أن التوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات البارى من كل وجه .

وإثبات الوحدة — وفى نسخة « وتوحدة — » بنفى — وفى نسخة « نفى » وفى أخرى « ينفى » — الكثرة من كل وجه .

والكثرة تتطرق — وفى نسخة « تطرق » — إلى الذوات من خمسة أوجه :

الأول : بقبول — وفى نسخة « لقبول » — الانقسام فعلا ، أو وهماً — وفى نسخة « ووهماً » — فلذلك لم يكن الجسم الواحد — وفى نسخة بزيادة « له » — واحداً مطلقاً ؛ فإنه واحد بالاتصال القائم — وفى نسخة « العام » — القابل للزوال . فهو منقسم فى الوهم بالكمية ، وهذا محال فى المبدأ الأول .

الثانى : أن ينقسم الشىء فى العقل إلى معنيين مختلفين ، لا بطريق الكمية ، كانقسام الجسم إلى : الهيولى ، والصورة ؛ فإن كل واحد من الهيولى والصورة — وفى نسخة بدون عبارة « فإن كل واحد من الهيولى والصورة » — وإن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه ، دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحدو الحقيقة ، يحصل بمجموعهما واحد — وفى نسخة « شىء واحد » — هو — وفى نسخة « وهو » — الجسم ، وهذا أيضاً منفى عن الله تعالى .

فلا يجوز أن يكون البارى :

صورة فى جسم .

ولا مادة فى هيولى لجسم — وفى نسخة « ولا مادة فيه » —

ولا مجموعهما .

أما مجموعهما فلعلتين :

حداهما : أنه منقسم — وفى نسخة « أنه إن كان يكون منقسما » — بالكمية عند التجزئة فعلا ، أو وهماً — وفى نسخة « ووهماً » —

والثانية — وفى نسخة « والثانى » — أنه منقسم بالمعنى إلى : الصورة ، والهيولى ولا يكون مادة ؛ لأنها تحتاج إلى الصورة . وواجب الوجود واحد من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشىء آخر سواه .

ولا يكون صورة ؛ لأنها تحتاج إلى مادة .

الثالث : الكثرة بالصفات ، بتقدير — وفى نسخة « لتقدير » — العلم . والقدرة ، والإرادة ؛ فإن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب — وفى نسخة « واجب » — الوجود مشتركا .

بين الذات .

وبين هذه الصفات .

ولزمت كثرة فى واجب الوجود ، وانتفت الوحدة .

الرابع : كثرة عقلية تحصل بتركيب — وفى نسخة « لتركيب » — الجنس والنوع — وفى نسخة « الجنس والفصل » — فإن — وفى نسخة « فى » — السواد سواد ، ولون .

والسوادية — وفى نسخة « والسواد » — غير اللونية فى حق العقل .

بل اللونية جنس .

والسوادية فصل .

فهو مركب من جنس وفصل .

والحيوانية غير الإنسانية فى العقل ؛ فإن الإنسان حيوان وناطق — وفى نسخة « حيوان ناطق» —[1]

والحيوان جنس .

والناطق فصل .

وهو مركب من الجنس والفصل — وفى نسخة « من الفصل والجنس » — وهذا نوع كثيرة .

---

(١) والفرق بين (حيوان وناطق) و (حيوان ناطق) جد خطير ، انظر ما سبق ص ٤٧٠ وأنظر كذلك هامش كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

فزعموا — وفى نسخة — « قد زعموا » — أن هذا أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة أيضاً » — منفى عن المبدأ — وفى نسخة بدون كلمة « المبدأ » — الأول .

الخامس : — وفى نسخة « والخامس » — كثرة تلزم من جهة تقدير — وفى نسخة بدون كلمة « تقدير » — الماهية ، وتقدير —وجود لتلك الماهية ؛ فإن للإنسان ماهية قبل الوجود . والوجود يرد عليها ، ويضاف إليها .

وكذلك المثلث له — وفى نسخة « مثلا له » — ماهية ، وهو أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل .

ماهية الإنسان .

وماهية المثلث .

وليس يدرى أن لهما وجوداً فى الأعيان ، أم لا ؟

ولو — وفى نسخة « ولذلك » — كان الوجود مقوما لماهيته — وفى نسخة « لماهية » — لما تصور ثبوت ماهيته — وفى نسخة « ماهية » — فى العقل قبل وجوده .

فالوجود مضاف إلى الماهية :

سواء كان لازماً ، بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسماء .

أو عارضاً بعد ما لم يكن .

كماهية الإنسان — وفى نسخة « الإنسانية » — من زيد وعمرو .

وماهية الأعراض والصور الحادثة بعمرو — وفى نسخة بدون عبارة « بعمرو » — فزعموا أن هذه الكثرة أيضاً يجب أن تنفى عن الأول .

فيقال : ليس له ماهية ، الوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره .

فالوجود الواجب ماهية وحقيقة — وفى نسخة « ماهيته وحقيقته » — كلية ، وطبيعة حقيقية — وفى نسخة « وطبيعته حقيقته » — كما أن الإنسان والشجر ، والسماء — وفى نسخة « الإنسانية ، والشجرية والسمائية » — ماهية .

إذ لو ثبت له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — ماهية ، لكان الوجود الواجب

لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها . واللازم تابع ومعلول ؛ فيكون الوجود الواجب معلولا ومناقضاً — وفى نسخة « وهو مناقض » — لكونه واجباً .

[١٢٦] قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — :

فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل — وفى نسخة « أقوال » — الفلاسفة ؛ فى نفى الكثرة عن الواحد .

وهو بعد ذلك يشرع فى تقرير — وفى نسخة « تقدير » — ما ناقضوا — وفى نسخة « نقضوا » — به أنفسهم فى هذا المعنى .

* * *

وينبغى نحن — وفى نسخة « وينبغى لنا نحن » — أن ننظر — وفى نسخة « أن تنظروا » — أولا فى هذه الأقاويل التى ينسبها إليهم ونبين مرتبتها فى — وفى نسخة « من » — التصديق ، ثم نشير إلى النظر فيما يذكره من مناقضتهم .

ثم إلى النظر فى عناداتهم التى استعمل — وفى نسخة « استعملها » — معهم فى هذه المسألة .

* * *

فأول ضروب الانقسام : التى ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية — وفى نسخة « بالكلية » — تقديراً ، أو وجوداً ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم .

سواء من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها .

والبرهان على هذا ، هو البرهان على أنه ليس بجسم ، وسيأتى الكلام على هذا البرهان .

وأما النوع الثانى : فهو الانقسام بالكيفية ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة . وهذا على مذهب من يرى أن الأجسام مركبة من مادة وصورة ، وهو مذهب الفلاسفة .

وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين .

وهذا الانقسام ينتفى عن الأول أيضاً عند كل من اعتقد أنه ليس بجسم .

وأما انتفاء الجسمية عن الأول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته ، فسيأتى الكلام فى تعريف مرتبة القول المستعمل فى ذلك ، على التمام

* * *

[١٢٧] — وذلك أن قوله — وفى نسخة « قولنا » : —

واجب — وفى نسخة « أن واجب » — الوجود مستغن عن غيره : أعنى أنه لا يتقوم بغيره ، والجسم يتقوم بالصورة والهيولى . وكل واحد من هذين ليسا[١] بواجب الوجود ، لأن الصورة غير مستغنية عن الهيولى والهيولى أيضاً غير مستغنية — وفى نسخة « مستغن » — عن الصورة هذا[٢] .

* * *

[١٢٧] — وفيه نظر ؛ وذلك أن الجسم السماوى عند الفلاسفة ليس مركباً من مادة وصورة ، وإنما هو عندهم بسيط ، فقد يظن أنه يصدق عليه أنه واجب الوجود بجوهره .

وستأتى هذه المسألة .

ولسنا نعرف أحداً من الفلاسفة اعتقد أن الجسم السماوى مركب من مادة وصورة كالأجسام البسيطة التى دونه إلا ابن سينا فقط .

---

(١) كذا فى الأصول ، والصواب (ليس) .

(٢) لعله خبر (إن) فى قوله (إن قوله : واجب الوجود مستغن عن غيره . . . إلخ) وفى نسخة « هذا فيه نظر » وربما كانت زائدة .

وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى غير ما موضع ، وسنتكلم فيها فيما يستأنف .

* * *

وأما البيان الثالث : وهو نفى كثرة – وفى نسخة بدون كلمة « كثرة » – الصفات عن واجب الوجود ؛ لأن هذه الصفات :

إن كانت واجبة الوجود ، والذات واجبة – وفى نسخة « واجب » – الوجود كان واجب الوجود أكثر من موجود واحد .

وإن كانت معلولة عن الذات ، لزم أن لاتكون واجبة – وفى نسخة « واجب » – الوجود ؛ فيكون من صفات واجب – وفى نسخة « واجبة » – الوجود ، ما ليس – وفى نسخة «غير » – واجب – وفى نسخة « بواجب » – الوجود .

أو يكون هذا الاسم يشتمل على ما هو واجب الوجود ، وغير واجب الوجود ؛ وذلك ممتنع ومستحيل ، فإنه – وفى نسخة « بأنه » – بيان قريب من أن يكون حقاً ؛ إذا سلم أن واجب الوجود ، يدل ولا بد ، على موجود ، فى – وفى نسخة « من » – غير مادة ، فإن الموجودات التى ليست فى مادة ، وهى القائمة بذاتها من غير أن تكون أجساماً ، ليس يمكن أن يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها الذات ، فضلا عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات ، وهى الصفات التى تسمى أعراضاً ، لأنها إذا توهمت مرتفعة ، لم ترفع – وفى نسخة « ترفع » – الذات ، بخلاف الصفات الذاتية .

ولذلك يصدق حمل – وفى نسخة بدون كلمة « حمل » – الصفات الذاتية ، على الموصوف ، على أنها هى هى ، ولا يصدق حمل الصفات الغير ذاتية – وفى نسخة « الذاتية » – عليه ، إلا باشتقاق – وفى نسخة « باشتراك » – الاسم .

فلا نقول فى الإنسان : إنه علم – وفى نسخة « عالم » – كما نقول فيه : إنه حيوان . وإنما نقول فيه : إنه عالم .

فوجود – وفى نسخة « بوجود » – أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل ؛ لأن طبيعتها طبيعة غريبة عن الموصوف بها ؛ ولذلك سميت أعراضاً ، وتميزت عن الموصوف فى النفس ، وخارج النفس – وفى نسخة بدون كلمة « النفس » – .

* * *

فإن قيل : إن الفلاسفة يعتقدون أن النفس فيها أمثال هذه الصفات ؛ وذلك أنهم يعتقدون أنها دراكة ، مريدة ، محركة ، وهم يعتقدون – وفى نسخة « معتقدون » – مع هذا ، أنها ليست بجسم .

فالجواب – وفى نسخة « الجواب » – : أنهم ليس يريدون ؛ – وفى نسخة « يرون » – أن هذه الصفات هى للنفس – وفى نسخة « النفس » – زائدة على الذات ، بل يرون – وفى نسخة « يريدون» – أنها صفات ذاتية .

ومن شأن الصفات الذاتية – وفى نسخة « الزائدة » – أن لا يتكثر بها الموضوع الحامل لها بالفعل ، بل إنما يتكثر بالجهة التى يتكثر المحدود بأجزاء الحدود ؛ وذلك أنها هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – كثرة ذهنية عندهم ، لا كثرة بالفعل خارج النفس .

ومثال ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق ، وليس النطق والحيوان – وفى نسخة « والحياة » – كل واحد منهما متميزاً عن صاحبه فيه ، خارج النفس بالفعل ، واللون ، والشكل ؛ – وفى نسخة بزيادة « متكثر » – فيه خارج النفس

ولذلك يلزم ممن – وفى نسخة بدون عبارة « يلزم من » – يسلم أن – وفى نسخة بدون عبارة «يسلم أن » – النفس ليس من شرط وجودها المادة ، أن – وفى نسخة « لا أن » وفى أخرى « أن لا » – يسلم أنه – وفى نسخة « أنها » وفى أخرى « أنها قد » – يوجد فى الموجودات المفارقة ما – وفى نسخة « بما » – هو واحد بالفعل ، خارج النفس كثير بالعدد .

* * *

وهذا هو مذهب النصارى فى الأقانيم الثلاث ، وذلك أنهم ليس يرون – وفى نسخة بدون عبارة « يرون » – أنها صفات زائدة على الذات ، وإنما هى عندكم متكثرة بالحد ، وهى كثيرة بالقوة لا بالفعل ؛ ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – يقولون : إنه ثلاثة واحد – وفى نسخة « ثلاثة لا واحدة » وفى أخرى « ثلاثة لا واحد » وفى رابعة « ثلاثة وواحدة » – أى واحد بالفعل ثلاثة بالقوة .

وسنعدد الشناعات والمحالات – وفى نسخة « والحالات » – التى تلحق من يضع أن المبدأ الأول ذو – وفى نسخة « ذا » – صفات زائدة على ذاته .

* * *

وأما الكثرة الرابعة : وهى الكثرة التى تكون للشىء من قبل جنسه وفصله ، فهى قريبة من الكثرة التى تكون للشىء من أجل مادته وصورته .

وذلك أن الحدود إنما توجد للمركبات من المادة والصورة ، لا للبسائط ، فلا ينبغى أن يختلف – وفى نسخة « يختلف الإنسان » – فى انتفاء الكثرة الحدية عن المبدأ الأول سبحانه وتعالى .

وأما الكثرة الخامسة : وهى تعدد الماهية والأنية ؛ فإن الأنية فى الحقيقة فى الموجودات ، هى معنى ذهنى ، وهو كون الشىء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس . وما يدل عليه فهو مرادف للصادق ، وهى التى تدل عليه الرابطة الوجودية فى القضايا الحملية ؛ فإن لفظ الوجود يقال على معنيين :

أحدهما : ما يدل عليه الصادق ، مثل قولنا : هل الشىء موجود – وفى نسخة « موجوداً » ؟ أم ليس بموجود ؟ وهل كذا – وفى نسخة « هذا » – يوجد كذا ؟ أو لا يوجد كذا ؟

والثانى : ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس .

مثل قسمة الموجود – وفى نسخة « الموجودات » – إلى المقولات العشر – وفى نسخة « العشرة » –

وإلى – وفى نسخة « إلى » – الجوهر والعرض .

وإذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق ، لم – وفى نسخة « ولم » – يكن خارج النفس كثرة .

وإذا فهم منه – وفى نسخة « منهم » – ما يفهم – وفى نسخة « فهم » – من الذات والشىء ، كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود ، وعلى ما سواه بتقديم وتأخير .

مثل اسم الحرارة المقول على النار ، وعلى الأشياء الحارة .

هذا هو مذهب الفلاسفة .

* * *

وأما هذا الرجل فإنما – وفى نسخة بدون عبارة « فإنما » – بنى القول فيها على مذهب ابن سينا – وهو مذهب خطأ[1] ، وذلك أنه يعتقد أن الأنية وهو – وفى نسخة « هى » – كون الشىء موجوداً ، شىء زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

(١) ابن رشد يخطئ ابن سينا .

وإذا وضح أنها شرط فى وجود الماهية ، فلو كان واجب الوجود له أنية هى شرط فى ماهيته لكان واجب الوجود مركباً من شرط ومشروط ، فكان يكون ممكن الوجود ، وأيضاً ؛ فإن عند ابن سينا أن ما وجوده زائد على ذاته ، فله علة . وأما الوجود عند ابن سينا ، فهو عرض لاحق للماهية — وفى نسخة « الماهية » — وعليه يدل قول أبى حامد ههنا .

* * *

(١٢٨) — وذلك أن قوله[١] :

فإن للإنسان — وفى نسخة « الإنسان » — ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ، ويضاف — وفى نسخة « أو يضاف » — إليها ، وكذلك — وفى نسخة « وكذا » — المثلث له — وفى نسخة « مثلا له » — ماهية . وهو أنه شكل يحيط به ثلاثة أضلاع . وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ؛ ولذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الإنسان وماهية المثلث ، وليس يدرى أن لهما — وفى نسخة « لها » — وجوداً فى الأعيان أم لا

[١٢٨] — فدل على أن الوجود الذى استعمل ههنا ليس هو الوجود الذى يدل على ذوات الأشياء ، أعنى الذى هو كالجنس لها .

ولا — وفى نسخة « لا » — على الذى يدل على أن الشىء خارج النفس .

وذلك أن اسم الموجود يقال على معنيين :

أحدهما : على الصادق .

والآخر : على الذى يقابله العدم . وهذا هو الذى ينقسم إلى

---

(١) يعنى أبا حامد .

الأجناس العشرة ، وهو كالجنس لها ، وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه – وفى نسخة « الوجه » – الثانى : أعنى الأمور التى هى خارج الذهن ، وهذا هو الذى يقال بتقديم وتأخير – وفى نسخة « وبتأخير » – على المقولات العشر .

وبهذا المعنى نقول :

فى الجوهر : إنه موجود بذاته .

وفى العرض : إنه موجود بوجوده فى الموجود – وفى نسخة « الموجودات » – بذاته ، وأما الموجود الذى – وفى نسخة بدون كلمة « الذى » – بمعنى الصادق ، فيشترك فيه جميع المقولات على السواء .

والموجود الذى بمعنى الصادق ، هو معنى فى الأذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه فى النفس .

وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، أعنى أنه ليس يطلب معرفة ماهية – وفى نسخة بدون كلمة « ماهية » – الشيء – وفى نسخة « شيء » – حتى يعلم أنه موجود .

وأما الماهية التى تتقدم علم – وفى نسخة « على » – الموجود فى أذهاننا ، فليست فى الحقيقة ماهية ، وإنما هى شرح معنى اسم من الأسماء .

فإذا علم أن ذلك المعنى موجود خارج النفس ، علم أنها ماهية وحدٌ – وفى نسخة بدون عبارة « وحد » –

وبهذا – وفى نسخة « ماهية وحدد بهذا » – المعنى قيل فى كتاب المقولات : إن كليات الأشياء المعقولة إنما صارت موجودة بأشخاصها . وأشخاصها – وفى نسخة بدون عبارة « وأشخاصها » – معقولة بكلياتها – وفى نسخة « بكليتها » –

وقيل « فى كتاب النفس » إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » – القوة التى بها يدرك أن الشىء مشار – وفى نسخة « يشار » – إليه وموجود ، غير القوة التى يدرك بها ماهية الشىء – وفى نسخة بدون كلمة « الشىء » – المشار إليه .

وبهذا – وفى نسخة « بهذا » – المعنى قيل:

إن الأشخاص موجودة فى الأعيان .

والكليات فى الأذهان .

فلا فرق فى معنى الصادق فى الموجودات الهيولانية والمفارقة .

وأما القول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية ، وليس يتقوم به الموجود فى جوهره ، فقول مغلط – وفى نسخة « غلط » – جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس ، وهو مذهب ابن سينا ، ويسأل ؛ – وفى نسخة « ونسأله » عن ذلك العرض ، إذا قيل فيه : إنه موجود . هل يدل على معنى الصادق ؟ أو على عرض موجود فى ذلك العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل .

وقد بينا هذا فى غير ما موضع – وفى نسخة « وضع » –

وأظن أن هذا المعنى هو الذى رام – وفى نسخة « أم » – أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الأول ، وهو منفى عن جميع الموجودات ، فضلا عن الأول ؛ إذ هو اعتقاد باطل .

* * *

ولما ذكر هذا المعنى من الاتحاد – وفى نسخة « الإيجاد » – من قولهم ، أخذ يذكر ما ناقضوا به أنفسهم – وفى نسخة نفوسهم » – وفى هذا المعنى مما يظن بهم :

* * *

[١٢٩] – فقال[١]– وفى نسخة « قال أبو حامد » – : ومع هذا فإنهم يقولون للبارى تعالى : إنه مبدأ ، و أول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم – وفى نسخة بدون عبارة« وعالم » – وعقل ، وعاقل – وفى نسخة «وعاقل وعقل» – ومعقول ، وفاعل ، وخالق ، ومريد ، وقادر ، وحى – وفى نسخة « وحسن » – وعاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، وملتذ ، وجواد ، وخير – وفى نسخة « وحق » – محض .

وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه . وهذا من العجائب .

* * *

ثم قال[٢]: فينبغى أن نحقق مذهبهم لنفهمه – وفى نسخة « لتفهمه » وفى أخرى « للتفهيم » – أولا ، ثم نشتغل بالاعتراض ؛ فإن الاعتراض على المذهب – وفى نسخة «المذاهب » – قبل تمام التفهم – وفى نسخة « التفهيم»– رمى فى غاية البعد – وفى « نسخة » رمى فى عماية » –

* * *

والعمدة فى فهم مذهبهم أنهم يقولون : ذات المبدأ – وفى نسخة « المبدأ الأول »– واحد ، وإنما تكثر الأسامى – وفى نسخة « الأسماء » –

بإضافة شىء إليه – وفى نسخة بحذف عبارة « شىء إليه» – أو إضافته إلى شىء

أو – وفى نسخة بدون كلمة « أو » – سلب شىء عنه .

والسلب لا يوجب كثرة فى ذات المسلوب عنه .

و الإضافة توجب كثرة .

فلا ينكرون إذن :

كثرة السلوب .

وكثرة الإضافات .

ولكن الشأن فى رد هذه الأمور – وفى نسخة بدون كلمة « الأمور » – كلها إلى السلب والإضافة .

* * *

---

(١) يعنى أبا حامد .

(٢) يعنى أبا حامد أيضاً .

فقالوا : إذا قيل له (أول) فهو (إضافة — وفى نسخة بزيادة « له » — إلى الموجودات بعده) .

وإذا قيل (مبدأ) فهو إشارة إلى أن (وجود غيره منه ، وهو سبب له) ، فهو إضافة — وفى نسخة بزيادة « له » — إلى معلولاته .

وإذا قيل (موجود) فمعناه (معلوم) .

وإذا قيل (جوهر) فمعناه (الوجود — وفى نسخة « الموجود » — مسلوباً عنه الحلول فى موضوع) ، وهذا سلب .

وإذا قيل (قديم) فمعناه (سلب العدم عنه أولا) .

وإذا قيل (باق) فمعناه (سلب العدم عنه آخراً) .

ويرجع حاصل (القديم) و (الباقى) إلى (وجود .

ليس مسبوقاً بعدم .

ولا ملحوقاً بعدم) .

وإذا قيل (واجب الوجود) فمعناه أنه (موجود لا علة له ، وهو علة لغيره) ، فيكون جمعاً بين — وفى نسخة « حكماً من » — السلب والإضافة :

إذ نفى علة — وفى نسخة « إذ معنى لا علة له » وفى أخرى « يعنى » — له ، سلب .

وجعله علة لغيره ، إضافة .

وإذا قيل — وفى نسخة « قيل له » وفى أخرى « قيل إنه » — (عقل) فمعناه أنه (موجود برىء عن المادة) .

وكل موجود هذا صفته ، فهو عقل ، أى يعقل ذاته ، ويشعر به ، ويعقل غيره .

وذات الله هذا صفته ، أى هو — وفى نسخة بدون عبارة « أى هو » — برىء عن المادة ؛ فإذن هو عقل ، وهما عبارتان عن معنى — وفى نسخة « معبر » — واحد .

و إذا قيل (عاقل) فمعناه أن (ذاته الذى هو عقل — وفى نسخة « هو له عقل » — فله معقول هو ذاته) فإنه يشعر بنفسه ويعقل نفسه .

فذاته معقول، وذاته عاقل — وفى نسخة بزيادة « وذاته عقل » — والكل واحد .

إذ هو معقول من حيث إنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — ماهية مجردة عن المادة ، غير مستورة عن ذاته الذى هو عقل .

بمعنى أنه ماهية مجردة عن المادة — وفى نسخة بدون عبارة « غير مستوردة . . . مجردة عن المادة » — لا يكون شىء مستوراً عنه .

ولما عقل نفسه كان عاقلا .

ولما كان نفسه معقولا لنفسه ، كان معقولا .

ولما كان عقله للذاته — وفى نسخة « بذاته » — لا بزائد — وفى نسخة « لا يزيد » — على ذاته ، كان عقلا .

ولا يبعد أن يتحد العاقل والمعقول ، فإن العاقل إذا عقل كونه عاقلا ، عقله — وفى نسخة — « كان عقله » — لكونه — وفى نسخة « بكونه » — عاقلا .

فيكون العاقل والمعقول واحداً بوجه ما . وإن كان عقلنا فى ذلك — وفى نسخة « عقلنا ذلك » — يفارق عقل الأول ؛ فإن ما للأول بالفعل — وفى نسخة « يكون بالفعل » وفى أخرى هو بالفعل للأول » — أبداً .

وما لنا يكون بالقوة تارة ، وبالفعل أخرى .

* * *

وإذا قيل (خالق ، وفاعل ، وبارئ ، وسائر صفات الفعل) فمعناه أن (وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضاناً لازماً ، وأن وجود غيره حاصل منه ، وتابع لوجوده ، كما يتبع النور الشمس ، والإسخان النار) ولا — وفى نسخة « لا » — تشبه نسبة العالم نسبة النور إلى الشمس إلا فى كونه معلولا فقط ، وإلا فليس هو كذلك ؛ فإن الشمس لا تشعر بفيضان النور عنها ، ولا النار بفيضان الإسخان ، فهو طبع محض ، بل الأول عالم بذاته ، وأن ذاته مبدأ لوجود غيره ، ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر منه .

ولا هو أيضاً كالواحد منا ، إذا وقف بين مريض وبين الشمس ، فاندفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ، ولكنه عالم به — وفى نسخة « بذاته » —

وهو غير كاره له أيضاً ؛ فإن المظل ، الفاعل للظل شخصه وجسمه ، والعالم الراضى — وفى نسخة « والراضى » — بوقوع الظل ، نفسه لاجسمه .

وفى حق الأول ليس كذلك ؛ فإن الفاعل منه ؛ هو العالم ، وهو الراضى ، أى إنه غير كاره — وفى نسخة « كاره له » — وأنه عالم بأن كماله فى أن يفيض منه غيره .

بل لو أمكن أن يفرض كون الجسم المظل بعينه — وفى نسخة « نفسه » — هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى ، لم يكن أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — مساوياً للأول .

فإن الأول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله ، فإن علمه بنفسه فى كونه مبدأ للكل . علة فيضان الكل ، فإن النظام الموجود تبع للنظام المعقول ، بمعنى أنه واقع به .

فكونه فاعلا للكل — وفى نسخة بدون عبارة « للكل » — غير زائد على كونه عالماً بالكل ؛ إذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه .

وكونه عالماً بالكل لايزيد على علمه بذاته ؛ فإنه لايعلم ذاته ما لم يعلم أنه مبدأ للكل .

فيكون المعلوم بالقصد الأول ذاته ، ويكون الكل معلوماً عنده ، بالقصد الثانى .

فهذا معنى كونه فاعلا .

* * *

وإذا قيل (قادر) لم يعن به إلا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه — وفى نسخة « قدرناه » — وهو أن وجوده وجود يفيض عنه المقدورات التى بفيضانها ينتظم الترتيب — وفى نسخة « التركيب » — فى الكل على أبلغ وجوه — وفى نسخة « وجود » — الإمكان — وفى نسخة « والإمكان » — فى الكمال والحسن .

وإذا قيل (مريد) لم يعن به إلا أن مايفيض عنه ليس هو غافلا عنه ، وليس كارهاً له ، بل هو عالم بأن كماله فى فيضان الكل عنه .

فيجوز بهذا المعنى أن يقال : (هو راض) .

وجاز أن يقال لـ (الراضى) : إنه (مريد) .

فلا تكون (الإرادة) إلا (عين القدرة) .

ولا (القدرة) إلا (عين العلم) .

ولا (العلم) إلا (عين الذات) .

فالكل إذن يرجع إلى عين الذات .

وهذا لأن علمه بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا لكان مستفيداً وصفاً وكمالا — وفى نسخة « أو كمالا » — من غيره ، وهو محال فى واجب الوجود .

ولكن علمنا على قسمين :

علم شىء حصل من صورة — وفى نسخة « لصورة » — ذلك الشىء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض .

وعلم اخترعناه كشىء لم نشاهد صورته . ولكن صورناه فى أنفسنا ثم أحدثناه — وفى نسخة « أخذناه » — فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم ، لا العلم من من الوجود — وفى نسخة « الموجود » —

وعلم الأول بحسب القسم الثانى ، فإن تمثل النظام فى ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته . نعم لو كان مجرد — وفى نسخة بدون كلمة « مجرد » — حضور صورة نقش أو كتابة خط فى نفوسنا كافياً فى حدوث تلك الصورة ، لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها ، والإرادة بعينها ، ولكنا لقصورنا فليس يكفى تصورنا لإيجاد الصورة ، بل نحتاج مع ذلك إلى إرادة متجددة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منهما — وفى نسخة بزيادة « معا » — القوة المحركة للعضل والأعصاب ، فى الأعضاء — وفى نسخة « والأعضاء » وفى نسخة بدون عبارة « القوة المحركة . . . فى الأعضاء » — الآلية ، فيتحرك — وفى نسخة « إلا أنه يتحرك » — بحركة — وفى نسخة « بتحريك » — العضل والأعصاب . اليد — وفى نسخة بزيادة « تتحرك » — أو غيره — وفى نسخة « أو غيرها » وفى أخرى « وغيرها » —

ويتحرك بحركته القلم ، أو آلة أخرى خارجة ، وتتحرك المادة بحركة القلم . كالمداد أو غيره ، ثم تحصل الصورة المتصورة فى نفوسنا ؛ فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة ، فى نفوسنا (قدرة) ولا (إرادة) بل كانت القدرة — وفى نسخة

« الصورة » — فينا عند — وفى نسخة « عن » — المبدأ المحرك للعضل ، وهذه الصورة محركة لذلك المحرك — وفى نسخة بدون عبارة « المحرك للعضل . . . لذلك المحرك » — الذى هو مبدأ القدرة .

وليس كذلك فى واجب الوجود ، فإنه ليس مركباً من أجسام تنبث القوى فى أطرافه ، فكانت :

(القدرة — وفى نسخة « القوة » — والإرادة ، والعلم ، والذات) .

منه ، واحداً .

* * *

وإذا قيل — وفى نسخة « قيل له » — : (حى) لم يرد به إلا أنه (عالم علماً يفيض عنه الموجود — وفى نسخة « الوجود » — الذى يسمى فعلا له) فإن الحى هو الفعال الدراك ، فيكون المراد به ذاته — وفى نسخة « ذاته ذاته » — مع إضافة إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — الأفعال على الوجه الذى ذكرناه ، لا — وفى نسخة « ولا » — كحياتنا ؛ فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل .

فحياته عين ذاته أيضاً .

وإذا قيل له (جواد) أريد به أنه (يفيض عنه الكل ، لا لغرض يرجع إليه) .

والجود يتم بشيئين :

أحدهما : أن يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب — وفى نسخة « قد وجبت » — منه ، فلعل — وفى نسخة « فإن » — من يهب شيئاً ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود .

والثانى : أن لا يحتاج الجواد إلى الجود ، فيكون إقدامه على الجود لحاجة نفسه ، وكل من يجود ليمدح ، أو يثنى عليه ، أو يتخلص من مذمة ، فهو مستعيض وليس بجواد .

وإنما الجود الحقيقى لله تعالى ؛ فإنه ليس يبغى به خلاصاً عن ذم ، ولا كمالا مستفاداً بمدح . فيكون الجواد اسماً منبئاً عن وجوده مع إضافة — وفى نسخة « إضافته » — إلى الفعل ، وسلب للغرض ، فلا يؤدى إلى الكثرة فى ذاته .

وإذا قيل (خير محض)

فإما أن — وفى نسخة « فإنا » — يراد — وفى نسخة « يرى » وفى أخرى « يراد به » — وجوده بريئاً عن النقص — وفى نسخة « كل نقص » — وإمكان العدم ، فإن الشر لا ذات له ، بل يرجع إلى عدم جوهر — وفى نسخة « الجوهر » — أو عدم صلاح الجوهر — وفى نسخة — « حال الجوهر » — وإلا فالوجود من حيث إنه وجود خير .

فترجع هذه الأسماء — وفى نسخة « فيرجع هذا الاسم » — إلى السلب ؛ لإمكان النقص والشر — وفى نسخة « والتغير » —

وقد يقال[1] (خير) لما هو سبب لنظام الأشياء ، والأول مبدأ لنظام كل شىء فهو خير ، ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة .

وإذا قيل (واجب الوجود) فمعناه (هذا الوجود مع سلب علة لوجوده ، وإحالة علة لعدمه أولا ، وآخراً) .

وإذا قيل (عاشق ، ومعشوق ، ولذيذ ، وملتذ) فمعناه هو أن (كل جمال ، وبهاء وكمال ، فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال) ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم .

ومن عرف كمال نفسه فى إحاطته بالمعلومات ، لو أحاط بها ، وفى جمال صورته وكمال — وفى نسخة « وفى كمال » — قدرته ، وقوة أعضائه ، وبالجملة إدراكه لحضور كل كمال هو ممكن له ، لو أمكن أن يتصور ذلك فى إنسان واحد ، لكان محبا لكماله وملتذا به .

وإنما تنتقص لذته بتقدير العدم والنقصان ؛ فإن السرور لا يتم بما يزول ، أو يخشى زواله .

* * *

والأول له البهاء الأكمل ، والجمال الأتم ، إذ كل كمال هو ممكن له ، فهو حاضر له . وهو مدرك لذلك الكمال ، مع الأمن من إمكان النقصان ، والزوال ، والكمال الحاصل — وفى نسخة « الفاضل » — له فوق كل كمال — وفى نسخة بزيادة « وإدراكه لذلك الكمال فوق كل كمال » — فإحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق

---

(١) مقابل قوله (فإما أن يراد . . . إلخ) .

كل إحباب . والتذاذه به فوق كل التذاذ ، بل لا نسبة للذاتنا إليها ألبتة ، بل هى أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة .

إلا أن تلك المعانى ليس لها عبارات عندنا ، فلا بد من الإبعاد فى الاستعارة ، كما نستعير لفظ (المريد ، والمختار ، والفاعل) منا ، مع القطع ببعد إرادته عن إرادتنا ، وبُعد قدرته وعلمه — وفى نسخة بدون عبارة « وعلمه » — عن قدرتنا وعلمنا . ولا بعد فى أن يستبشع عبارة (اللذة) فيستعمل غيره .

والمقصود أن حالته أشرف من أحوال الملائكة ، وأحرى بأن يكون مغبوطاً .

وحالة الملائكة أشرف من أحوالنا .

ولو لم تكن لذة إلا فى شهوة البطن والفرج ، لكان حال الحمار والخنزير أشرف من حال الملائكة ، وليس لها لذة أى للمبادئ من الملائكة المجردة عن المادة إلا فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — السرور بالشعور — وفى نسخة « وبالشعور » — بما خص بها من الكمال والجمال — وفى نسخة « من الجمال والكمال » — الذى لا يخشى زواله .

ولكن الذى للأول فوق الذى للملائكة ؛ فإن وجود الملائكة التى هى العقول المجردة ، وجود ممكن فى ذاته ، واجب الوجود بغيره .

و إمكان العدم — وفى نسخة « والإمكان » — نوع شر — وفى نسخة بدون كلمة « شر » — ونقص ، فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً ، سوى الأول .

فهو الخير المحض ، وله البهاء والجمال الأكمل — وفى نسخة « الجمال الكامل » — .

ثم هو معشوق ، عشقه غيره أو لم يعشقه ، كما أنه — وفى نسخة « أن الله » — عاقل ، ، ومعقول ، عقله غيره أو لم يعقله .

وكل هذه المعانى راجعة إلى ذاته ، وإلى إدراكه لذاته ، وعقله له ، وعقله لذاته — وفى نسخة « وعقله لذاته ، وعقله له » — هو عين ذاته ؛ فإنه عقل مجرد ، فيرجع الكل إلى معنى واحد .

* * *

فهذا طريق — وفى نسخة « وهذا الطريق » — تفهيم مذهبهم .

وهذه الأمور منقسمة :

إلى ما يجوز اعتقاده ، فنبين أنه لا يصح على أصولهم — وفى نسخة « أصلهم » — .

وإلى مالايصح اعتقاده ، فنبين فساده .

* * *

ولنعد إلى المراتب الخمسة — وفى نسخة « إلى مراتب الخمس » — فى أقسام الكثرة ودعواهم نفيها — وفى نسخة « بعينها » —

ولنبين عجزهم عن إقامة الدليل . ولنرسم — وفى نسخة « ونرسم » — كل واحد — وفى نسخة بدون كلمة « واحد » — مسألة على حيادها .

[١٢٩] — قلت :قد أجاد[١] فى أكثر ما ذكره — وفى نسخة « ذكر » — من وصف مذاهب — وفى نسخة « مذهب » — الفلاسفة فى كون البارى سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة ، فلا كلام معه فى هذا — وفى نسخة « فيها » — إلا ما ذكره — وفى نسخة « ذكر » — من تسميته عقلا ، أنه يدل على معنى سلبى . وليس كذلك ، بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين بخلاف ما يراه أفلاطون من أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل .

وكذلك قوله فى العقول المفارقة : إن فيها إمكاناً ، وعدماً ، وشراً ، ليس هو من قولهم .

فلنرجع إلى ما ذكره فى الرد عليهم فى المسائل الخمس .

---

(١) رأى ابن رشد فى الغزالى

المسألة السادسة*

فى نفى الصفات

[١٣٠] — قال أبو حامد :

اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات : العلم ، والقدرة ، والإرادة ، للمبدأ الأول ، كما اتفقت عليه المعتزلة — وفى نسخة « المعتزلة عليه » —

وزعموا أن هذه الأسامى — وفى نسخة « الأسماء » — وردت شرعاً ، ويجوز طلاقها لغة ، ولكن ترجع إلى ذات واحدة كما سبق ، ولا يجوز إثبات صفة — وفى سخة « صفات » — زائدة على ذاته ، كما يجوز فى حقنا أن يكون علمنا ، وقدرتنا ، إرادتنا — وفى نسخة بدون عبارة « وإرادتنا » — وصفاً لنا زائداً على ذاتنا .

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة ؛ لأن هذه الصفات لو طرأت علينا ، لكنا نعلم أنها ائدة على الذات إذ — وفى نسخة « أو » وفى أخرى « إذا » — تجردت — وفى نسخة « تجددت » — ولو قدرت — وفى نسخة « قدر » — مقارنة — وفى نسخة « مقارنا » — وجودنا من غير تأخر — وفى نسخة « تأخير » — لما خرجت — وفى نسخة « خرج » — عن كونها زائدة — وفى نسخة « كونه زائداً » — على الذات بالمقارنة

فكل شيئين إذا طرأ أحدهما على الآخر ، وعلم أن هذا ليس ذاك ، وذاك يس هذا ، فلو افترقا أيضاً ، عقل كونهما — وفى نسخة « كونها » — شيئين .

فإذن لا تخرج هذه — وفى نسخة « لا نخرج من هذه » — الصفاتِ ، بأن تكون مقارنة لذات الأول عن — وفى نسخة « على » — أن تكون أشياء — وفى نسخة « أسباب » — سوى الذات ، فيوجب ذلك كثرة فى واجب الوجود .

وهذا — وفى نسخة « وهو » — محال ؛ فلهذا أجمعوا على نفى الصفات .

* * *

---

* فى نسخة (مسألة) وفى أخرى (مسألة سادسة) وفى رابعة (المسألة السادسة فى إبطال مذهبهم فى نفى الصفات) .

(١٣٠) ـ قلت :

الذى يعسر على من قال بنفى تعدد الصفات ، هو أن تكون الصفات ـ وفى نسخة بدون عبارة « هو أن تكون الصفات » ـ المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلا ، والإرادة ، والقدرة ـ وفى نسخة « والقدرة والإرادة » ـ مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضاً العلم والعالم ـ وفى نسخة « العلم . والعلم » ـ والقدرة والقادر ، والإرادة ، والمريد ، معنى واحداً .

* * *

والذى يعسر على من قال : إن ههنا ذاتاً ـ وفى نسخة « ذات » ـ وصفات ـ وفى نسخة « وصفاتاً » ـ زائدة على الذات

أن تكون الذات شرطاً ـ وفى نسخة « شرط » ـ فى ـ وفى نسخة بدون كلمة « فى » ـ وجود ـ وفى نسخة « وجوب » ـ الصفات .

والصفات شرطاً فى كمال الذات .

ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود ، أى موجوداً واحداً ، ليس فيه علة ولا معلول .

لكن هذا لاجواب عنه فى الحقيقة إذا وضع أن ههنا شيئا واجب الوجود بذاته ـ فأنه ـ وفى نسخة « وإنه » ـ يجب أن يكون واحداً من جميع الوجوه ، وغير مركب .

من شرط ومشروط .

وعلة ومعلول .

لأن كل موجود بهذه الصفة :

فإما أن يكون تركيبه واجباً .

وإما أن يكون ممكناً .

فإن كان واجباً ، كان واجباً بغيره لا بذاته ؛ لأنه يعسر

إنزال مركب قديم من ذاته ، أعنى من غير أن يكون له مركب ، وبخاصة على قول من أنزل أن كل عرض حادث ؛ لأن التركيب فيه يكون عرضاً قديماً .

وإن كان ممكناً ، فهو محتاج – وفى نسخة « يحتاج » – إلى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول .

* * *

وأما هل – وفى نسخة « وأما أنه هل » – يوجد شيء مركب من ذاته على أصول الفلاسفة ، وإن جوزوا أعراضاً قديمة – وفى نسخة « قديماً » – فغير ممكن .

وذلك أن التركيب شرط فى وجوده ، وليس يمكن أن تكون الأجزاء هى فاعلة للتركيب ؛ لأن التركيب شرط فى وجودها ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية ، إذا انحلت لم يكن الاسم المقول عليها إلا باشتراك .

مثل اسم اليد – وفى نسخة بدون كلمة « اليد » – المقولة على التى هى جزء من الإنسان الحى ، واليد المقطوعة ، بل كل – وفى نسخة « بل كان » – تركيب عند أرسطاليس ، فهو كائن فاسد ، فضلا عن – وفى نسخة « على » – أن يكون لا علة له .

* * *

وأما هل – وفى نسخة « وأما أنه هل » – تفضى الطريقة التى سلكها ابن سينا فى :

واجب الوجود .

وممكن الوجود .

إلى – وفى نسخة « التى » وفى أخرى « الذى » – نفى مركب

قديم ، فليس تفضى إلى ذلك ؛ لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية .

والضرورية لا تخلو :

إما أن يكون لها علة .

أولا علة لها — وفى نسخة « له » —

وأنه إن كانت لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له .

فان هذا القول إنما يؤدى من جهة امتناع التسلسل إلى وجود — وفى نسخة « موجود » — ضرورى لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود ليس له علة أصلا ؛ لأنه يمكن أن يكون له علة صورية ، أو مادية إلا أن يوضع أن كل ما له — وفى نسخة بدون عبارة « ماله » — مادة وصورة — وفى نسخة « صورة ومادة » — وبالجملة ؛ كل مركب ، فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه .

وهذا يحتاج إلى بيان ، ولم يتضمنه القول المسلوك فى بيان واجب الوجود ، مع ما ذكرنا أن — وفى نسخة بدل كلمة « أن » كلمة « ما » فيه من الاختلال .

ولهذا بعينه لا يفضى دليل الأشعرية ، وهو أن :

كل حادث له محدث .

إلى — وفى نسخة « أزلى » — أول قديم ليس بمركب ، وإنما إلى أول ليس بحادث .

* * *

وأما أن يكون العالم والعلم شيئاً واحداً ، فليس ممتنعاً ، بل واجب أن ينتهى الأمر ، فى أمثال هذه الأشياء ، إلى أن يتحد المفهوم فيهما — وفى نسخة « فيها » —

وذلك أن العالم ، إن كان عالماً بعلم ، فالذى به يكون — وفى

سخة « يكون به » ــ العالم عالماً ، أحرى أن يكون عالماً ، وذلك
ن ــ وفى نسخة « لأن » ــ كل ما استفاد صفة من غيره ، فتلك
صفة أولى بذلك المعنى المستفاد ــ وفى نسخة « بذلك الغير من المستفيد » ــ

مثال ذلك أن هذه الأجسام الحية التى لدينا ، إن كانت ليست
حية من ذاتها ، بل من قبل حياة تحلها ، فواجب أن تكون تلك
لحياة التى استفاد منها ما ليس بحى ، الحياةَ ، حيةً بذاتها ، ويفضى
لأمر فيها إلى غير نهاية ــ وفى نسخة « النهاية » ــ

وكذلك يعرض فى العلم وسائر الصفات .

* * *

وأما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة ، مضافة ،
و مسلوبة ، أو متوهمة ، بأنحاء مختلفة ، من غير أن تكون تلك
لذات متكثرة بتكثر ــ وفى نسخة « بتكثير » ــ تلك الصفات ؛
نذلك أمر لا ينكر وجوده .

مثل كون الشىء .

موجوداً ، وواحداً ــ وفى نسخة « أو واحداً » ــ

وممكناً وواجباً ــ وفى نسخة « أو واجباً » ــ

فان الشىء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه شىء
غيره ، سمى قادراً وفاعلا ــ وفى نسخة « أو فاعلا » ــ

وإذا اعتبر من جهة تخصيصه ــ وفى نسخة « تخصص » وفى
خرى « تخصصه » ــ أحد الفعلين المتقابلين ، سمى ــ وفى نسخة
« يسمى » ــ مريداً .

وإذا اعتبر من جهة إدراكه لمفعوله ــ وفى نسخة « لمعقوله »
وفى أخرى « لمعقول » وفى رابعة « لفعله » ــ سمى ــ وفى نسخة
« يسمى » ــ عالماً .

وإذا اعتبر – وفى نسخة بدون عبارة « من جهة إدراكه لمفعوله وإذا اعتبر » – العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة ، سمى – وفى نسخة « يسمى » – حياً – وفى نسخة « حياة » – إذ – وفى نسخة « إذا » – كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته .

* * *

وإنما الذى يمتنع وجودُ واحد بسيط ذى صفات كثيرة . قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ، وموجودة بالفعل .

وأما إن كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة أن يكون الشىء – وفى نسخة بدون كلمة « الشى » – واحداً بالفعل ، كثيراً بالقوة .

وهذه هى عندهم حال – أجزاء الحدود ، مع المحدود – و نسخة « الحدود » – .

* * *

[١٣١] – وقوله[1] – وفى نسخة « قوله » – :

وزعموا أن ذلك يوجب كثرة إلى قوله : كونهما – وفى نسخة « بكونهما » – شيئين .

[١٣١] – يريد أن كون هذه الصفات مقارنة للذات ، ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة فى نفسها ، كما تأخر وجودها عن الذات ، أو – وفى نسخة « و » – تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحداً .

* * *

[١٣٢] – ولما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال :

فيقال – وفى نسخة « يقال » – لهم : بم – وفى نسخة « وبم » – عرفتم

(١) أى أبى حامد .

ستحالة — وفى نسخة « استحالته » — الكثرة من هـذا الوجه ؟ وأنتم مخالفون من — وفى نسخة بدون كلمة «من» — كافة المسلمين سوى المعتزلة، فما البرهان عليه ؟ نإن قول القائل : الكثرة محال فى واجب الوجود ، مع كون الذات الموصوفة واحدة ، برجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ، وليس استحالته معلوماً — وفى نسخة « معلومة » — بالضرورة فلا بد من البرهان .

ولهم » — وفى نسخة « وهم » — مسلكان :

الأول : قولهم : البرهان عليه : أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا وذاك ، — وفى نسخة « ذلك » — ولا ذلك — وفى نسخة « ذاك » — هذا :

فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده .

أو يفتقر كل واحد إلى الآخر .

أو يستغنى واحد — وفى نسخة «كل واحد » — عن الآخر ، ويحتاج إليه — وفى نسخة بدون عبارة « إليه » — الآخر .

فإن فرض كل واحـد مستغنيا ، فهما واجبا — وفى نسخة « واجب » — الوجود — وفى نسخة « وجود » — وهو التثنية المطلقة ، وهو محال .

وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ؛ إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه ، عن غيره ، فما احتاج إلى غيره ، فذلك الغير علته ، إذ لو — وفى نسخة « ولو » — رفع ذلك الغير ، لا متنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

فإن — وفى نسخة « وإن » — قيل : أحدهما يحتاج ، دون الآخر ، فالذى يحتاج معلول ، والواجب الوجود ، هو الآخر .

وأيهما — وفى نسخة « ومهما » — كان معلولا افتقر — وفى نسخة « فيفتقر » — إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب .

* * *

[١٣٢] — قلت : أما — وفى نسخة بدون كلمة « أما » — إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً ، هو واجب الوجود من ذاته .

وأن معنى واجب الوجود ــ وفى نسخة « الوجوب » ــ أنه لا علة له أصلا .

لا فى ذاته مما بها قوامه . ولا من خارج .

فلا انفكاك لهم عما ألزمتهم » ــ وفى نسخة « ألزمهم » ــ الفلاسفة ، وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هى الواجبة ــ وفى نسخة « واجبة » ــ الوجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود بذاته ــ وفى نسخة بدون عبارة « بذاته » وفى أخرى « الذات » ــ هى ــ وفى نسخة « هو »ــ الذات. والصفات واجبة بغيرها .

ويكون المجموع منهما مركباً .

لكن الأشعرية ليس تسلم لم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛ لأن برهانهم لايفضى إليه إذ كان برهانهم إنما يودى إلى ما لاعلة له فاعلة زائدة عليها ــ وفى نسخة « عليه » ــ

[١٣٣] »ــ قال أبو حامد :

والاعتراض على هذا أن يقال : المختار من هذه الأقسام هو القسم الأخير .

ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة ، فى هذه المسألة ، وما بعدها .

فما ــ وفى نسخة « مما » ــ هو فرع هذه المسألة كيف تبنى ــ وفى نسخة « تبتنى » ــ هذه المسألة عليها ــ وفى نسخة « عليه » ــ ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها ــ وفى نسخة « قوامه » ــ غير محتاجة ــ وفى نسخة « محتاج »ــ إلى الصفات والصفات محتاجة إلى الموصوف ، كما فى حقنا .

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود .

فيقال ــ وفى نسخة بزيادة « لهم » ــ إن أردتم ــ وفى نسخة « أردت » ــ بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم ــ وفى نسخة « قلت » ــ ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود ، قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته — وفى نسخة « صفاته » — قديمة معه ، ولا فاعل لها .

وإن أردتم — وفى نسخة « أردت » — بواجب الوجود أن لا يكون — وفى نسخة « الوجود أنه ليس » — له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم — وفى نسخة « قديم مع هذا » — ولا — وفى نسخة «لا» — فاعل له فما المحيل لذلك ؟

* * *

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليس له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية ، فقد سلم كونه معلولا .

قلنا : تسمية الذات القابلة علة قابلية من إصطلاحكم ، والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود — وفى نسخة « وجود » — بحكم اصطلاحكم ، و إنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — على هذا القدر .

وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها ، كما أنه — وفى نسخة بدون عبارة « إنه » — لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون مقدرة — وفى نسخة « متقررة » — فى ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود ؛ فإنه ممكن التلبس فيه ؛ فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره ألبتة ، فدعوى غيره تحكم .

* * *

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعها فى القابلية ؛ إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل للزم — وفى نسخة « إلى لزوم » — التسلسل كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً إلى علة .

قلنا : صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل — وفى نسخة بزيادة — « أيضاً » — وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست — وفى نسخة « وليس » — ذاته قائمة — وفى نسخة « قائماً » — بغيره .

كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس ذاتنا فى محل . فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة ، فلا — وفى نسخة « بلا » — علة له ولا لصفته — وفى نسخة « لصفاته » —

وأما العلة القابلية فلم — وفى نسخة « لم » — ينقطع تسلسلها إلا على الذات .

ومن أين يلزم — وفى نسخة بدون كلمة « يلزم » — أن ينتفى المحل حين — وفى نسخة « حتى » — تنتفى العلة ؟ والبرهان ليس يضطر إلا إلى قطع التسلسل ، فكل طريق أمكن قطع التسلسل به ، فهو — وفى نسخة بحذف عبارة « فهو » — وفاء بقضية البرهان الداعى إلى واجب الوجود .

وإن أريد بواجب الوجود شىء سوى — وفى نسخة بدون كلمة « سوى » — موجود ليس له علة فاعلية ، حتى ينقطع به التسلسل ، فلا نسلم أن ذلك واجب أصلا .

ومهما — وفى نسخة « ومتى » — اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده . اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده فى ذاته وصفاته — وفى نسخة « وفى صفاته » — جميعاً .

* * *

[١٣٣] قلت :

قوله : (ولكن إبطالكم القسم الأول ، وهو التثنية المطلقة قد بينا أنه لا برهان لكم عليها — وفى نسخة بدون عبارة « عليها » — فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة .

يريد إبطالهم أن يكون الموصوف ، والصفة ، كل واحد منهما قائماً — وفى نسخة « قائم » — بذاته ، وذلك أنه يلزم عنه — وفى نسخة بدون عبارة « عنه » — أن يستغنى كل واحد منهما عن صاحبه ، فيكون إلـهاً مستقلا بنفسه ، ويكون هنالك إثنينية ؛ إذ لا يكون هنالك معنى به صارت الصفة والموصوف واحداً .

ولما كانوا قد استعملوا فى إبطال – وفى نسخة بدون كلمة « إبطال » – هذا النوع من الكثرة لزوم – وفى نسخة « ولزوم » – وجود أثنينية فى الإله عنها ، وكان الأمر فى البرهان يجب أن يكون بالعكس ، أى تبطل التثنية – وفى نسخة « الإثنينية » – من جهة إبطال الكثرة ، قال فيه : إنهم عكسوا فبينوا الأصل بالفرع .

* * *

والذى فعلوه هو معاندة ، لا بحسب الأمر فى نفسه ، بل بحسب قول الخصم – وذلك أن خصومهم ينكرون الاثنينية .

وأنت – وفى نسخة « وأما أنت » – فقد علمت فى غير هذا الموضع أن المعاندة صنفان :

صنف بحسب الأمر فى نفسه .

وصنف بحسب قول المعاند – وفى نسخة « المعاندة » –

وأن الحقيقة – وفى نسخة « وأن المعاندة » » – هى التى هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – بحسب الأمر فى نفسه – وفى نسخة بحسب نفس الأمر » –

وأن المعاندة الثانية ، وإن لم تكن حقيقية – وفى نسخه وإن لم حقيقية » – فإنها قد تستعمل أيضاً .

* * *

[١٣٤] – ثم قال (١) : ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها – وفى نسخة « فى قوامه » – غير محتاجة – وفى نسخة « محتاج » – إلى الصفات .

والصفات – وفى نسخة « والصفة » – محتاجة إلى الموصوف ، كما فى حقنا – وفى نسخة بدون عبارة « فى حقنا » –

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود – وفى نسخة « وجود » –

---

(١) أى الغزالى .

[١٣٤] — يريد أنه إذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التى استعملوا — وفى نسخة « استعملوها » وفى أخرى « استعملا » — فى إبطال الكثرة آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا :

أن الواجب الوجود ليس يمكن أن يكون مركباً من صفة وموصوف.

ولا أن يكون ذاته ذات صفات كثيرة .

وهذا شىء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم .

[١٣٥] — ثم أخذ يبين أن المحال الذى راموا أن يلزموه — وفى نسخة بدون عبارة « يلزموه » — عن إنزال هذا القسم ليس بلازم ، فقال :

فيقال — وفى نسخة بدون عبارة « فيقال » — لهم — وفى نسخة بدون عبارة « لهم » — : إن أردتم — وفى نسخة « أردت » — بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية .

فلِمَ — وفى نسخة « ثم » — قلتم — وفى نسخة « قلت » — ذلك ؟

ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود — وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » — قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته — وفى نسخة « صفاته » — قديمة — وفى نسخة بزيادة « معه » — ولا — وفى نسخة « لا » — فاعل لها .

[١٣٥] — قلت — هذا كله معاندة لمن سلك فى نفس الصفات طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته .

وأما الطريقة — وفى نسخة « الطريق » — الأقنع فى هذه — وفى نسخة « فى هذا » — فى وجوب الاتحاد ، ولزوم ذلك للأشعرية فهى طريقة المعتزلة . وذلك أنهم يفهمون من الممكن الوجود ؛ — وفى نسخة « الممكن الموجود » — الممكن الحقيقى ؛ ويرون أن كل ما دون المبدأ الأول ، هو بهذه الصفة .

وخصومهم من الأشعرية يسلمون هذا .

ويرون أيضاً أن كل ممكن ، فله فاعل .

وأن التسلسل ينقطع بالإفضاء – وفى نسخة « بالأقصى » – إلى ما ليس ممكناً فى نفسه .

وخصومهم يسلمون لهم ذلك .

فاذا – وفى نسخة « وإذا » – سلم لهم هذه ، ظن بها – وفى نسخة بدون عبارة « بها » – أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذى انقطع عنده الإمكان ، ليس ممكناً ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب لكن للأشعرية أن تقول – وفى نسخة « أن يقولوا » – : إن الذى ينتفى عنه الإمكان الحقيقى ، ليس يلزم أن يكون بسيطاً ، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط – وفى نسخة بدون كلمة « فقط » – لا علة فاعلية له – وفى نسخة « له فاعلية » –

فلذلك ليس عند هؤلاء برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود .

* * *

[١٣٦] – ثم قال (١) :

فإن قيل : واجب الوجود المطلق ، هو الذى ليس له علة فاعلية ، ولاقابلية . فإذا سلم أن له علة قابلية – وفى نسخة بدون عبارة «فإذا سلم أن له علة قابلية » – فهو ليس بواجب – وفى نسخة « لواجب » – الوجود على هذا التأويل .

[١٣٦] – يريد : فان قالت الفلاسفة : إن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » – فليس له قابلة – وفى نسخة « قابلية » –

---

(١) أى أبو حامد .

وإذا وضعتم ذاتاً وصفات ـ وفى نسخة « وصفاتا » ـ فقد وضعتم علة قابلة .

[١٣٧] ـ ثم قال ؛ مجيباً عن هذا ـ :

قلنا : وإذا ـ وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى «إذا » ـ سلم أن له علة قابلة ـ وفى نسخة « قابلية » ـ فقد سلم كونه معلولا ـ وفى نسخة « علة » وفى أخرى بدون عبارة « قلنا : وإذا سلم . . . كونه معلولا » ـ .

قلنا : تسمية الذات القابلة ـ وفى نسخة « القابلية » ـ علة ـ وفى نسخة « علة قابلية» ـ من اصطلاحكم .

والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود ـ وفى نسخة « وجود » ـ بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ـ وفى نسخة « والعلل » ـ .

* * *

[١٣٧] ـ يريد أن الأشعرية ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفات علة قابلة ـ وفى نسخة « فاعلة » ـ فيلزمهم أن يكون لها علة فاعلة ـ وفى نسخة « فاعلية » ـ ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على موجود ليس له علة قابلية ـ وفى نسخة « قابلة » ـ فضلا عن ـ وفى نسخة « على » ـ أن يدل على ما ليس له ذات وصفات ، وإنما دل على أنه ليس له سبب فاعل .

قلت : وهذا العناد لازم بحسب دليلهم ، ولو ـ وفى نسخة « إذ لو » ـ سلمت الأشعرية للفلاسفة ـ وفى نسخة بدون عبارة « للفلاسفة » ـ أن ما ليس له علة فاعلية ، ليس له علة قابلية ، لما انكسر بذلك قولهم ؛ لأن الذات التى ـ وفى نسخة « الذى » ـ وضعوا ، إنما هى قابلة للصفات ، لا للأول ؛ إذ يضعون أن

الصفات زائدة على الذات ، وليس يضعونها صفات ذاتية ، كما يضع ذلك النصارى .

[١٣٨] — ثم قال [١] : فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعة — وفى نسخة «قطعها» — فى القابلية إذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم فيه ، وافتقر المحل أيضاً إلى محل — وفى نسخة «إلى محل أيضاً» — للزم — وفى نسخة « للزوم » — التسلسل ، وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال فى العلة الفاعلية — وفى نسخة « كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة أيضاً » وفى أخرى إضافة « إلى علة » إلى ما سبق .كل ذلك بدل قوله « وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له ، كالحال فى العلة الفاعلية » —

* * *

ثم قال — مجاوباً لهم — :

صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليست ذاته قائمة — وفى نسخة « وليس ذاته قائماً » — بغيره — وفى نسخة « لغيره » — كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له ، وليس — وفى نسخة « وليست » — ذاتنا فى محل .

[١٣٨] — قلت :

هذا قول لا ارتباط له بهذه المسألة .

لا على — وفى نسخة بدون كلمة « على » — ما حكاه عن الفلاسفة .

ولا على ما قاله — وفى نسخة « قال » — مجاوباً لهم .

فكأنه قول سفسطائى وذلك — وفى نسخة « سفسطائى وقال » — :

إن القول فى وجوب تناهى العلل القابلية ، ولا تناهيها ، لا نسبة بينه وبين المسألة المتكلم فيها ، وهى :

هل — وفى نسخة « وهل هى » — من شروط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية ؟ وذلك أن الفحص عن تناهى العلل القابلية

---

(١) أى أبو حامد .

غير الفحص عن تناهى العلل الفاعلية ؛ فان من سلم وجود العلل القابلية، فيسلم ضرورة قطع تسلسلها ــ وفى نسخة « تسلمها » ــ بعلة قابلية أولى ــ وفى نسخة « أول » ــ خارجة عن الفاعل الأول ضرورة ، كما يسلم وجود فاعل أول خارج عن المواد القابلية .

فالفاعل الأول ، إن كانت له مادة ، فليست تلك المادة معدودة ــ وفى نسخة « محدودة » وفى أخرى « معدومة » ــ :

لا فى القابلية الأولى .

ولا فيما دونها من القوابل لسائر الموجودات .

بل ــ وفى نسخة بدون كلمة « بل » ــ يلزم تلك المادة التى للفاعل الأول ، إن كانت ــ وفى نسخة « كان » ــ له مادة ــ أن تكون مادة خاصة به .

وبالجملة فتكون له. وذلك ــ وفى نسخة بدون عبارة « وذلك » ــ :

إما بأن تكون هى الأولى له ــ وفى نسخة « الآلة » ؛ وفى نسخة بدون عبارة « له » ــ أو بأن ينتهى إلى قابلية أولى .

وبالجملة فتكون ــ وفى نسخة بزيادة « له » ــ هذه القابلية، ليست من جنس القابلية المشروطة ــ وفى نسخة « المشترطة » وفى أخرى « المشتركة » ــ فى وجود سائر ــ وفى نسخة بدون عبارة « فى وجود سائر » ــ الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول .

لكن إن كانت المادة شرطاً فى وجود الفاعل الأول ، فسيلزم ــ وفى نسخة « سيلزم » وفى أخرى « فيستلزم » ــ ضرورة أن تكون شرطاً فى وجود كل الفاعلات للمفعولات ، فتكون المادة ليست شرطاً فى وجود فعل الفاعل فقط ؛ إذ كان كل فاعل إنما يفعل فى قابل بل وأن تكون ، شرطاً فى وجود الفاعل ، فيكون كل فاعل جسماً .

وهذا كله لا تسلمه الأشعرية ، ولا تبطله .

* * *

فان قالوا : إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات ، يلزم أن تكون جسما .

قيل لهم : النفس عندكم موصوفة بهذه الصفات — وفى نسخة بدون عبارة « يلزم أن تكون جسما قيل لهم . . . بهذه الصفات » — وهى — وفى نسخة « هى » — عندكم ليست بجسم .

وهذا هو غاية ما تنتهى إليه الأقاويل الجدلية فى هذه المسألة .

* * *

وأما الأقاويل البرهانية : ففى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الحكمة — وفى نسخة « الأشياء » — وبخاصة فى كتب الحكيم الأول لا ما — وفى نسخة « لا فيما » وفى أخرى « إلا أن ما » وفى رابعة « إلا ما » — أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن ألفى — وفى نسخة « ألف » — له شىء فى ذلك — وفى نسخة « مثل ذلك » — فان ما أثبتوا من هذا العلم — وفى نسخة « فى هذا العلم » وفى أخرى « من هذه العلم » — هو من جنس الأقاويل الظنية ، لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة ، أى خارجة — وفى نسخة بدون عبارة « أى خارجة » — من طبيعة المفحوص عنه .

* * *

[١٣٩] — وقوله[١] : قلنا : فالصفة فيه — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ؛ إذ لا فاعل لها ، كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل — وفى نسخة « تزال » — الذات بهذه الصفة موجودة — وفى نسخة « موحوقة » — فلا — وفى نسخة « بلا » — علة له ، ولا لصفته — وفى نسخة « لصفاته » —

(١) أى أبى حامد .

[١٣٩] — قلت :

هذا شيء لا يسلمه الخصوم ، بل يقولون : إن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلا لصفة — وفى نسخة « للصفة » — لأن القبول يدل على هيولى .

وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل — وفى نسخة « فاعله » — بأى صفة اتفق ، بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل .

وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى — وفى نسخة « الأول » — تقوم بعلة قابلية هى شرط — وفى نسخة « شترك » وفى رابعة « غير طرفى » وفى خامسة « غير شرط » — فى وجودها ، قد يظن أنه مستحيل — فان كل ما له شرط فى وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره ؛ لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده ، كما لا يكون علة لوجود نفسه ؛ لأن المشروط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته ، من دون اقترانه بالشرط ، فيحتاج إلى علة فاعلة لتركيبه مع — وفى نسخة بدون كلمة « مع » — المشروط ؛ إذ لا يكون الشيء علة فى وجود شرط وجوده .

لكن هذه كلها أمور عامة .

* * *

وبالجملة : فهذه المسألة يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه الطريقة ؛ وذلك لاشتراك الاسم الذى :

فى واجب الوجود بذاته .

وفى الممكن من ذاته — وفى نسخة « بذاته » وفى أخرى « من بذاته » — الواجب من غيره ، وفى سائر المقدمات التى تزاد — وفى

نسخة « تراد » وفى أخرى « ترد » — عليها .

* * *

[١٤٠] — المسلك الثانى[1] : قال أبو حامد :

قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلة — وفى نسخة « ليس داخلا » — فى ذاتنا ، بل كانت عارضة — وفى نسخة « هو عارض » وفى أخرى « كان عارضاً » —

وإذا أثبت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضاً داخلة — وفى نسخة « لم يكن أيضاً داخلا » — فى ماهية ذاته ، بل كانت عارضة — وفى نسخة « كان عارضاً » — بالإضافة إليه ، وإن كانت — وفى نسخة « كان » — دائماً — وفى نسخة « دائمة » وفى أخرى « دائماً له — » فرب — وفى نسخة « ورب » — عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً لماهيته — وفى نسخة « لماهية » وفى أخرى « للماهية » — ولا يصير بذلك مقوماً لذاته .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » وفى أخرى « وإن » — كان عارضاً كان تابعاً للذات ، وكان الذات سبباً فيه ، فكان معاولا . فكيف يكون واجب الوجود ؟

* * *

ثم قال أبو حامد — وفى نسخة « قال أبو حامد » وفى أخرى « ثم قال » — رداً على هذا القول

وهذا هو الأول مع تغيير عبارته .

فنقول : إن عنيتم بكونه تابعاً للذات ، وكون الذات سبباً له ، أن الذات علة فاعلية — وفى نسخة « فاعلية له » — وأنه مفعول — وفى نسخة « وأنها مفعولة » — للذات ، فليس كذلك ؛ فإن ذلك ليس يلزم فى علمنا بالإضافة إلى ذاتنا ؛ إذ ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعلمنا .

وإن عنيتم أن الذات محل — وأن الصفة — وفى نسخة « الصفات » — لا تقوم بنفسها فى غير محل — وفى نسخة « فى غيره » — فهذا مسلم . فلمَ — وفى نسخة « ولم » — يمتنع هذا ؟ فإن — وفى نسخة « وإن » وفى أخرى « بأن » وفى رابعة

(١) أى من كلام أبى حامد ، وقد سبق المسلك الأول .

« فبأن » وفى خامسة « إن » — عبر — وفى نسخة « يعبر » — عنه بالتابع ، أو العارض ، أو المعلول — وفى نسخة « والمعلول » — أو ما أراده المعبر — وفى نسخة « المغير له » — لم يتغير المعنى ، إذا — وفى نسخة « إذ » — لم يكن المعنى — وفى نسخة بدون عبارة « إذا لم يكن المعنى » — سوى أنه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات — وفى نسخة « الصفات بالموصوف » وفى أخرى « الصفة بالموصوف » — ولم يستحيل — وفى نسخة « يستحل » — أن يكون قائماً فى ذات ، وهو مع ذلك قديم فلا — وفى نسخة « ولا » وفى أخرى « وهو » — فاعل له ؟

* * *

وكل — وفى نسخة « فكل » — أدلتهم تهويل بتقبيح العبارة بتسميته : ممكناً ، وجائزاً ، وتابعاً ، ولازماً ، ومعلولا ، وأن ذلك مستنكر .

فيقال : إن أريد بذلك أن له فاعلا ، فليس كذلك .

وإن لم يرد به إلا أنه لا فاعل له ، ولكن له محل ، هو قائم فيه ، فليعبر عن هذا المعنى بأى عبارة أريد ، فلا استحالة فيه .

* * *

[١٤٠] — قلت : هذا تكثير من القول فى معنى واحد .

والفصل فى هذه القضية — وفى نسخة بدون كلمة « القضية » وفى أخرى « هذا القضية » — بين — وفى نسخة « من » — الخصوم » — وفى نسخة « الخصم » — هو فى نكتة — وفى نسخة « فى ثلاثة » وفى أخرى « مسألة » — واحدة ، وهى :

هل يجوز فيما له علة قابلية أن لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يكون له — وفى نسخة « لها » — فاعل ؟ أولا يجوز ذلك — وفى نسخة « اولا » — .

* * *

ومن أصول المتكلمين :

أن اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز .

وأن كل جائز يحتاج فى وقوعه وخروجه :

إلى الفعل ، إلى مخرج .

وإلى مقارنة الشرط للمشروط – وفى نسخة « بالمشروط » –

ولأن – وفى نسخة « وأن » – المقارنة هى شرط فى وجود المشروط ، وليس يمكن أن يكون الشىء علة فى شرط وجوده ، ولا يمكن أيضاً أن يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط ؛ فان ذاتنا ليست علة فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » وفى أخرى ، « فاعلا » – لوجود العلم بها ، ولكنها شرط فى وجود العلم قائماً بها .

ولذلك لم يكن بد على هذه الأصول من علة فاعلية أوجبت اقتران الشرط بالمشروط، وهكذا الحال فى كل مركب من شرط ومشروط

* * *

ولكن هذا كله ينكسر – وفى نسخة « ينكر » – على الفلاسفة بوضعهم السماء قديمة ، وهى ذات وصفات ، ولا يضعون لها فاعلا ، على النحو الذى هو الفاعل فى الشاهد ، على ما يلزم من ذلك ، إلا أن يضعوا أن ههنا برهاناً – وفى نسخة « برهان » – يؤدى إلى ربط قديم عن رابط قديم – وفى نسخة بدون كلمة « قديم » – وهو نوع آخر من الرباط – وفى نسخة « الربائط » – غير الذى فى الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد .

* * *

وأما وضعهم أن هذه – وفى نسخة « هذا » – الصفات ليست متقومة – وفى نسخة « بمتقومة » – بها الذات ، فليس بصحيح ؛ فان كل ذات استكملت بصفات ، صارت بها أكمل وأشرف ، فذاتها متقومة بتلك الصفات . فانا – وفى نسخة «فان» – بالعلم ، والقدرة والإرادة ، صرنا أشرف من الموجودات التى ليست بعالمة .

والذات منا التى قامت بها هذه الصفات ، هى مشتركة لنا وللجمادات ، فكيف يكون أمثال هذه الصفات أعراضاً تابعة لذاتنا — ؟ وفى نسخة « لذاتها » —

هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية .

* * *

[١٤١] — قال أبو حامد :

وربما هولوا — وفى نسخة «عولوا » — بتقبيح العبارة بوجه — وفى نسخة « من وجه » — آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجاً إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنيا مطلقاً ، إذ الغنى المطلق لا — وفى نسخة « فلا » — يحتاج إلى غيره — وفى نسخة « غير ذاته » —

* * *

ثم قال — رادا عليهم — :

وهذا كلام وعظى — وفى نسخة « لفظى » — فى غاية الركاكة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه يحتاج — وفى نسخة « محتاج » — إلى غيره . فإذن لم يزل ، ولا يزال ، كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجاً ؟ أو كيف — وفى نسخة « وكيف » — يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكامل من — وفى نسخة « ما » — لا يحتاج إلى كمال .

وإن قيل — وفى نسخة « بدون عبارة « وإن قيل » — : فالمحتاج إلى وجود صفات الكمال — وفى نسخة « الكامل » — لذاته ، ناقص .

فيقال — وفى نسخة بزيادة « كما » — لا معنى لكونه كاملا إلا وجود الكمال لذاته — وفى نسخة « بذاته » —

وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — لا معنى لكونه غنيا إلا وجود الصفات — وفى نسخة « الصفة » — المنافية للحاجات لذاته — وفى نسخة « بذاته » — فكيف تنكر صفات الكمال — وفى نسخة « الصفات » — التى بها تتم الإلهية بمثل هذه التخييلات — وفى نسخة « الخيالات » — اللفظية ؟

* * *

[١٤١] قلت :

والكمال – وفى نسخة « والكامل » – على ضربين .

كامل بذاته .

وكامل بصفات أفادته الكمال . وتلك الصفات يلزم ، ضرورة أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت – وفى نسخة بدون عبارة « كانت » – كاملة بصفات كمالية – وفى نسخة « كمالية أخرى » – يسأل أيضاً فى تلك الصفات ، هل هى كاملة بذاتها ، أو بصفات ؟ فينتهى الأمر إلى كامل بذاته – وفى نسخة « بصفاته » –

والكامل بغيره يحتاج – وفى نسخة « محتاج » – ضرورة على الأصول المتقدمة ، إذا سلمت ؛ إلى مفيد له صفات الكمال وإلا كان ناقصاً .

وأما الكامل – وفى نسخة « الكمال » – بذاته ، فهو كالموجودات بذاته ، فما أحق أن يكون الموجود بذاته كاملا بذاته .

فإن كان ههنا موجود – وفى نسخة « موجوداً » – بذاته ، فيجب أن يكون كاملا بذاته ، وغنيا بذاته وإلا كان مركباً من :

ذات ناقصة .

وصفات لتلك الذات .

فإذا كان ذلك كذلك ، فالصفة والموصوف فيه واحد .

وما نسب إليه من الأفعال التى توجب أنها صدرت عن صفات متميزة فيه ، فهى على طريق الإضافة .

* * *

[١٤٢] – قال أبو حامد – مجيبًا – وفى نسخة « محتجًّا » – للفلاسفة .

وما أشنع أن نكون نحن – وفى نسخة « نحن أن نكون » – والبارى تعالى فى

هذا المعنى بحال سوى : أعنى أن كون الكمال لذاتنا ، بصفات كمالية — وفى نسخة بدون عبارة « وما أشنع . . . بصفات كمالية » —

فإن قيل : إذا أثبتم ذاتا وصفة ، وحلولا للصفة بالذات ، فهو تركيب — وفى نسخة « مركب » — وكل تركيب — وفى نسخة « مركب » — يحتاج إلى مركب ، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسما لأنه مركب .

قلنا : قول القائل : كل مركَّب — وفى نسخة « تركيبه » — يحتاج إلى مركِّب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد .

فيقال له : الأول قديم موجود — وفى نسخة « موجود قديم » — لا علة له ولا موجد ، فكذلك يقال : هو موصوف قديم ، ولا علة لذاته ولا لصفته ، ولا لقيام صفته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة .

وأما الجسم فإنما لم يجز — وفى نسخة « يجوز » — أن يكون هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — الأول ؛ لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث .

ومن لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يثبت له حدوث الجسم يلزمه — وفى نسخة « لم يلزمه » — أن يجوز — وفى نسخة بدون عبارة « أن يجوز » — أن تكون العلة الأولى جسما ، كما ستلزمه — وفى نسخة « يستلزمه » — عليكم من بعد .

* * *

[١٤٢] قلت :

والتركيب ليس هو مثل الوجود ؛ لأن التركيب هو مثل التحريك : أعنى صفة انفعالية زائدة على ذات الأشياء التى قبلت — وفى نسخة « قلبت » — التركيب .

والوجود هو صفة هى الذات بعينها . ومن قال غير هذا فقد أخطأ .

وأيضاً المركب ليس ينقسم .

إلى مركب من ذاته .

ومركب من غيره .

فيلزم أن ينتهى الأمر ـ وفى نسخة « الأمور » ـ إلى مركب قديم ، كما ينتهى الأمر فى الموجودات إلى موجود قديم . وقد تكلمنا فى هذه المسألة فى ـ وفى نسخة بدون كلمة « فى » ـ غير ما موضع .

وأيضاً إذا كان الأمر ، كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود ، فلقائل أن يقول :

إن كان يوجد مركب من ذاته ، فسيوجد متحرك من ذاته .

وإن وجد متحرك من ذاته ، فسيوجد المعدوم من ذاته ؛ لأن وجود المعدوم هوخروج ما ـ وفى نسخة « ما هو » ـ بالقوة ؛ إلى الفعل .

وكذلك الأمر فى الحركة والمتحرك .

وليس كذلك الوجود ـ وفى نسخة « الموجود » ـ لأنه ليس صفة زائدة على الذات .

فكل موجود لم يكن وقتاً موجوداً بالقوة ، ووقتاً موجوداً ـ وفى نسخة « موجود » ـ بالفعل ؛ فهو موجود بذاته .

والمتحرك ـ وفى نسخة « والمحرك » ـ وجوده إنما هو مع القوة المحركة ـ فلذلك احتاج ـ وفى نسخة « احتيج » ـ كل متحرك إلى محرك :

* * *

والفصل فى هذه المسألة أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزئيه أو ـ وفى نسخة بدون عبارة «جزئيه أو» ـ أجزائه التى تركب منها ـ وفى نسخة « تركب كل واحد منها » ـ شرطاً ـ وفى نسخة « شرط » ـ فى وجود صاحبه بجهتين مختلفتين ـ وفى نسخة « مختلفين » ـ كالحال فى

المركبات من مواد وصور عند المشائين . أو لا يكون واحد منهما – وفى نسخة « كل واحد منهما » – شرطاً فى وجود صاحبه .

أو يكون أحدهما شرطاً فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطاً فى وجود الأول .

فأما – وفى نسخة « وأما » – القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديماً ؛ وذلك أن التركيب نفسه ، هو شرط فى وجود الأجزاء فليس – وفى نسخة « وليس » – يمكن أن تكون الأجزاء هى علة التركيب ، ولا التركيب – وفى نسخة بدون عبارة « ولا التركيب »– علة نفسه ، إلا لو كان الشيء علة نفسه – وفى نسخة بدون عبارة « إلا لو كان الشيء علة نفسه » –

ولذلك ، أمثال هذه المركبات هى كائنة فاسدة ، ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم إلى الوجود .

وأما القسم الثانى : أعنى إن لم يكن ، ولا – وفى نسخة « لا » وفى أخرى بدون العبارتين – واحد – وفى نسخة « واحداً » – من الجزأين شرطاً فى وجود صاحبه ؛ فإن أمثال هذه إذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر فإنها – ؛ وفى نسخة «بأنها» وفى أخرى « فإنهما» – ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها ؛ إذ – وفى نسخة « إذا » – كان التركيب ليس من طباعها الذى به – وفى نسخة « التى به » – تتقوم ذاتها أو يتبع ذاتها .

وأما إن كانت طباعها تقتضى – وفى نسخة « تقتنى » – التركيب ، وهما فى أنفسهما – وفى نسخة « نفوسهما » – قديمان ، فواجب أن يكون المركب منهما – وفى نسخة بدون عبارة « منهما » – قديماً ، لكن لا بد له من علة تفيده الوحدانية ؛ لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم ، الوحدانية له بالعرض .

وأما إن كان أحدهما شرطاً فى وجود الآخر ، والآخر ليس شرطاً فيه : كالحال فى الصفة والموصوف الغير جوهرية .

فإن كان – وفى نسخة « إن كان » – الموصوف – وفى نسخة « الوصف » – قديماً ، ومن شأنه أن لا – وفى نسخة « أن » – تفارقه الصفة ، فالمركب قديم .

وإذا كان هذا هكذا ، فليس يصح أن يجوز مجوز وجود مركب قديم ، إلا أن – وفى نسخة « أن » بدون « إلا » – يتبين – وفى نسخة « تبين » – على طريق الأشعرية أن كل جسم محدث ؛ لأنه إن وجد مركب قديم ، وجدت أعراض قديمة ، أحدهما التركيب ؛ لأن أصل ما يبنون – وفى نسخة « عنون » – عليه وجوب حدوث الأعراض ، أنه – وفى نسخة « أن » – لا تكون الأجزاء التى – وفى نسخة « الأجزاء » الذى » – تركب منها الجسم عندهم ، إلا بعد افتراق .

فإذا جوزوا مركباً قديماً ، أمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه افتراق ، وحركة لم يتقدمها سكون .

فإذا جاز هذا أمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ، ولم يصح لهم أن ما لا يخلو عن – وفى نسخة « من » – الحوادث حادث .

وأيضاً قد قيل : إن كل مركب إنما يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه ، وتلك الوحدة إنما توجد فيه من قبل شىء هو واحد بذاته .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالواحد بما هو واحد متقدم – وفى نسخة « يتقدم » – على كل مركب .

وهذا الفاعل الواحد إن كان أزليا ، ففعله الذى هو إفادة جميع الموجودات ، الوحدات التى بها صارت موجودة واحدة ، هو فعل دائم أزلى ، لا فى وقت دون وقت ، فان الفاعل الذى يتعلق فعله بالمفعول فى حين خروجه من القوة إلى الفعل ، هو فاعل محدث ضرورة ، ومفعوله محدث ضرورة .

وأما الفاعل الأول ففيه ــ وفى نسخة « ففعله » وفى أخرى « فله » ــ تعلق بالمفعول على الدوام .

والمفعول تشوبه ــ وفى نسخة « تشعر به » ــ القوة على الدوام .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى الأول سبحانه وتعالى مع جميع الموجودات .

* * *

وهذه الأشياء إذ لا يمكن أن تتبين فى هذا الوضع ، فلنضرب ــ وفى نسخة « ولنصرف » ــ عنها ؛ إذ كان الغرض إنما هو أن نبين أن ما يحتوى عليه هذا الكتاب من الأقاويل ، هى أقاويل غير برهانية ، وأكثرها سفسطائية ، وأعلى مراتبها أن تكون جدلية ؛ فإن الأقاويل ــ وفى نسخة « أقاويل » ــ البرهانية قليلة جداً [1] ، وهى من الأقاويل بمنزلة الذهب الإبريز من سائر المعادن ، والدر الخالص من سائر الجواهر ، فلنرجع إلى ما كنا فيه .

* * *

[١٤٣] ــ قال أبو حامد :

وكل ــ وفى نسخة « وكان » وفى أخرى « فكل » وفى رابعة « كل » ــ مسالكهم ــ وفى نسخة « مسالككم » ــ فى هذه المسألة تخييلات .

ثم إنهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه ــ وفى نسخة « ينسبونه » وفى أخرى « نسبوه » ــ إلى نفس ــ وفى نسخة بدون كلمة « نفس » ــ الذات فإنهم أثبتوا .

(١) الجدل مرتبة أنزل من البرهان

كونه عالماً ويلزمهم أن يكون ذلك زائداً على مجرد الوجود .

فيقال — وفى نسخة « فنقول » — لهم أتسلمون أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — الأول يعلم غير ذاته ؟

ومنهم من — وفى نسخة « ما » — سلم — وفى نسخة « يسلم » — ذلك .

ومنهم من قال : لا يعلم إلا ذاته .

فأما — وفى نسخة « وأما » — الأول : فهو الذى اختاره ابن سينا ؛ فإنه يزعم — وفى نسخة « زعم » — أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلى لايدخل تحت الزمان ، ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجدد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم — وفى نسخة « العلم » —

فنقول : علم الأول بوجود كل — وفى نسخة « بكل » — الأنواع والأجناس التى لانهاية لها ، عين علمه بنفسة ؟ أو غيره ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونقضتم القاعدة .

وإن قلتم : إنه عينه لم يتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره — وفى نسخة « لغيره » — عين— وفى نسخة « غير » — علمه بنفسه ، وعين — وفى نسخة « وغير »— ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « وعين ذاته » — ومن قال ذلك سفه — وفى نسخة بدون كلمة « سفه » — فى عقله .

وقيل — وفى نسخة « من قبل » — حد الشيء الواحد — وفى نسخة « للواحد » — أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات .

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً — وفى نسخة بدون كلمة « شيئاً » — واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً .

ولما لم يستحل — وفى نسخة « يستحيل » — فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه . دون علمه بغيره ، قيل — وفى نسخة « ولذلك وجب أن يصدق » — : أن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له : إذ يستحيل أن .

يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً .

أعنى هو بعينه فى حالة واحدة .

ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير ، مع العلم بنفسه .

وكذا فى علم الأول بذاته ، مع علمه بغيره ؛ إذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما . دون الآخر ؛ فهما إذن شيئان .

ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته ، دون وجود ذاته — وفى نسخة « وجود غيره » — فلو كان الكل كذلك ، لكان هذا — وفى نسخة « وهذا » — التوهم — وفى نسخة « النوع » — محالا .

وكل — وفى نسخة « فكل » — من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعرف غير ذاته — وفى نسخة « غيره » — فقد أثبت كثرة لا محالة .

[١٤٣] — قلت : حاصل هذا القول فى الاعتراض على من قال :

إن الأول يعقل ذاته ، ويعقل غىره .

أن — وفى نسخة « وإن » وفى أخرى « فإن » — علم الأول بذاته ، غىر علمه بغىره .

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان :

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية ، هو علمه بغىره . فهذا لا يصح ألبتة .

والمعنى الثانى : أن يكون علم الإنسان بغىره التى هى الموجودات هو — وفى نسخة « هى » — علمه بذاته . وهذا صحيح .

* * *

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التى تخصه وكانت ماهيته هى علم الأشياء . فعلم الإنسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الأشياء ؛ لأنه إن كان غىراً فذاته غىر — وفى نسخة بدون كلمة « غىر » — علم الأشياء .

وذلك بين فى الصانع ؛ فإن ذاته التى بها يسمى – وفى نسخة « يسمى بها » – صانعاً ، ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات .

* * *

[١٤٤] – وأما قوله[1] :

إنه لو كان علمه بنفسه ، هو علمه بغيره لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتا له .

[١٤٤] – فانه – وفى نسخة بدون عبارة « فإنه » – يريد أنه لو كان علم الإنسان بنفسه ، هو علمه بغيره ، لكان إذا لم يعلم الغير ، لم يعلم ذاته .

أعنى إذا جهل الغير ، جهل ذاته . وإذا علم الغير علم ذاته .

فإنه قول :

صادق من جهة .

كاذب من جهة .

لأن ماهية الإنسان هو – وفى نسخة « هى » – العلم .

والعلم هو المعلوم من جهة .

وهو غيره – وفى نسخة « وهو غير المعلوم » ؛ وفى أخرى « وغير المعلوم » – من جهة أخرى .

فإذا جهل معلوماً ما ، فقد جهل جزأ من ذاته .

وإذا جهل جميع المعلومات ، فقد جهل ذاته .

فنفى هذا العلم عن الإنسان ، هو نفى علم الإنسان بنفسه ؛ لأنه إذا انتفى عن العالم – وفى نسخة « العلم » – المعلوم ، من جهة ما المعلوم والعلم – وفى نسخة « العلم والمعلوم » – شىء واحد، انتفى علم الإنسان بنفسه .

---

(١) أى أبى حامد .

وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم ، فإنه غير الإنسان وليس يوجب انتفاء — وفى نسخة « انتفى » — هذا العلم عن الإنسان انتفاء — وفى نسخة « انتفى » — علم الإنسان بنفسه .

وكذا الحال فى الأشخاص ؛ فإنه ليس علم زيد بعمرو ، هو نفس زيد ؛ ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بعمرو — وفى نسخة « بعمر » — .

* * *

[١٤٥] — قال أبو حامد :

فإن قيل : هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ؛ إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ؛ فإنه حقيقة ذاته — وفى نسخة بدون عبارة « فإنه حقيقة ذاته » — ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره — وفى نسخة « للغير » — إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم .

ولا يبعد أن يكون لذاته لوازم، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة .

* * *

والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته مبدأ ، تحكم — وفى نسخة « تحكم محض » — بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط — وفى نسخة بدون كلمة « فقط » —

فأما — وفى نسخة « وأما » — العلم بكونه مبدأ، فزائد — وفى نسخة « يزيد » — على العلم بالوجود — وفى نسخة « بالموجود » وفى أخرى « بوجود ذاته » — لأن المبدئية إضافة إلى الذات — وفى نسخة « للذات» — ويجوز أن يعلم الذات، ولا يعلم إضافته — وفى نسخة « إضافته المبدأ إلى الذات » وفى أخرى « إضافة المبدئية إلى الذات » —

ولو لم تكن المبدئية إضافة — وفى نسخة « إضافية » — لتكثر ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان — وفى نسخة « ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم كونه مبدأ ؛ لأن كونه موجوداً ومبدأ شيئان » —

وكما يجوز — وفى نسخة « كما لا يجوز » — أن يعلم — وفى نسخة « يعرف» — الإنسان ذاته ، ولا يعلم كونه معلولا ؛ لأن — وفى نسخة « لأن علم » — كونه معلولا ، إضافة له إلى علته — وفى نسخة « إلى علة » وفى أخرى « إلى علة له » —

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — كونه علة ، إضافة له إلى معلوله .

فالإلزام قائم فى مجرد قولهم : إنه يعلم كونه مبدأ : إذ فيه :

علم الذات — وفى نسخة » بالذات » —

والمبدئية ، وهو الإضافة . والإضافة غير الذات .

فالعلم بالإضافة غير العلم بالذات ، بالدليل الذى ذكرناه .

وهو أنه يمكن — وفى نسخة « ممكن » — أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالمبدئية .

ولا يمكن أن يتوهم العلم بالذات ، دون العلم بالذات ؛ لأن الذات واحدة .

[١٤٥] — قلت :

كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسألة ينبنى — « وفى نسخة « مبنى » — على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم — وفى نسخة زيادة « معهم » — فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وعلموا أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شيء من هذه الإلزامات كلها.

وذلك أن القوم يضعون : أن الموجود الذى ليس بجسم ، هو فى ذاته — وفى نسخة « غاية » — علم فقط .

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها فى

---

(١) أى الفلاسفة ، وفى التعبير بـ (زعموا) ما يشعر بأنه لا يرى فيما يزعمون قوة تحمله على موافقتهم عليه ، فهو إنما يحكى وجهه نظرهم ويصورها فقط .

مواد ، فإذا وجد شيء ليس قائماً فى مادة ، علم أنه عالم — وفى نسخة « علم » —

وعلم ذلك بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت فى النفس — وفى نسخة « نفس » — من مادتها، صارت — وفى نسخة « صار » — علماً وعقلا .

وأن العقل ليس شيئاً أكثر من الصور المتجردة من المادة .

وإذا كان ذلك كذلك، فما كان ليس مجرداً فى أصل طبيعته، فالتى هى — وفى نسخة « هى فى العقل » — مجردة فى أصل طبيعتها ، أحرى أن تكون علماً وعقلا .

* * *

ولما كانت معقولات الأشياء هى حقائق أشياء .

وكان — وفى نسخة « وإن كان » — العقل ليس شيئاً أكثر من إدراك المعقولات ، كان العقل منا — وفى نسخة « هنا » — هو المعقول بعينه ، من جهة ما هو معقول ، ولم يكن هنالك — وفى نسخة بدون عبارة « هنالك » — مغايرة بين العقل والمعقول ، إلا من جهة أن المعقولات هى معقولات أشياء ليست فى طبيعتها عقلا ، وإنما تصير عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ، ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات .

فإن ألفى شيء فى غير مادة ، فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات ،وهو عقل المعقولات ولابد

ولأن — وفى نسخة « لأن »— العقل ليس هو شيئاً — وفى نسخة « شيئاً هو » — أكثر من إدراك نظام الأشياء الموجودة ،— وترتيبها .

ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق أن لا يستند فى عقل الأشياء الموجودة وترتيبها — وفى نسخة بدون عبارة « وترتيبها » وفى أخرى بدون

عبارة « الموجودة وترتيبها » – إلى الأشياء الموجودة ، ويتأخر معقوله عنها ؛ لأن كل عقل هو بهذه الصفة ، فهو تابع للنظام الموجود فى الموجودات ، ومستكمل به ، وهو ضرورة يقصر فيما يعقله من الأشياء .

ولذلك كان العقل منا مقصراً عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها .

فإن كانت طبائع الموجودات جارية على – وفى نسخة « خارجة عن » – حكم العقل ، وكان هذا العقل منا – وفى نسخة «منها » وفى أخرى « الذى فينا » وفى رابعة « الذى لنا » – مقصراً عن إدراك طبائع الموجودات .

فواجب أن يكون ههنا علم بنظام – وفى نسخة « ونظام » – وترتيب ، وهو السبب فى النظام والترتيب والحكمة الموجودة فى موجود موجود .

وواجب أن يكون هذا العقل – وفى نسخة « العلم » – النظام – وفى نسخة « بالنظام » وفى أخرى « للنظام » – الذى منه ، هو السبب فى هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – النظام الذى فى الموجودات .

وأن يكون إدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلا عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة – وفى نسخة « أو متأخرة » – عنها .

وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات لا بعقله شيئاً خارجاً عن ذاته ؛ لأنه كان يكون معلولا عن

الموجود — وفى نسخة بدون عبارة « فى الموجودات لا بعقله . . . معلولا عن الموجود » — الذى يعقله — وفى نسخة « يعقل » — لا علة — وفى نسخة « ولاعلة » — له ، وكان يكون مقصراً .

* * *

وإذا فهمت هذا من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — مذهب — وفى نسخة « مذاهب » — القوم ، فهمت :

أن — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت أن » ووضع عبارة «لأن » مكانها — معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم لها بالقوة .

وأن العقل المفارق لا يعقل إلا ذاته

وأنه يعقل — وفى نسخة «لعقله » — ذاته —وفى نسخة « بذاته » — يعقل — وفى نسخة بدون كلمة « يعقل » — جميع الموجودات ؛ إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات.

وذلك النظام والترتيب هو الذى تتقبله — وفى نسخة « يتقبل» — القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب ، الموجودة — وفى نسخة « الموجود » — فى جميع الموجودات ، وهى التى تسميها — وفى نسخة « تسميه » — الفلاسفة ، الطبائع ؛ فإنه يظهر أن كل موجود ففيه أفعال جارية على نظام العقل وترتيبه .

وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض .

ولا يمكن أن يكون — وفى نسخة بدون عبارة « ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون » — من قبل عقل شبيه بالعقل الذى فينا ، بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات ، وليس هو لا

– وفى نسخة بدون كلمة « لا » – كليا ، ولا جزئياً .

* * *

فإذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت – وفى نسخة « انجلت » – لك جميع الشكوك التى أوردها هذا الرجل عليهم فى هذا الموضع – وفى نسخة « الوضع » –

وإذا أنزلت أن العقل الذى هنالك شبيه بعقل الإنسان، لحقت تلك الشكوك المذكورة ؛ فإن العقل الذى فينا ، هو الذى يلحقه التعدد والكثرة .

وأما ذلك العقل .

فلا يلحقه شىء من ذلك ، وذلك أنه برىء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك .

وأما العقل الذى فينا

فإدراكه ذات الشىء .

غير إدراكه أنه مبدأ الشىء

وكذلك إدراكه غيره ، غير إدراكه – وفى نسخة « إدراك » – ذاته بوجه ما .

ولكن فيه شبه – وفى نسخة « شبهة » – من ذلك العقل

وذلك العقل هو الذى أفاده ذلك – وفى نسخة « هذا » – الشبه

وذلك أن المعقولات التى فى ذلك العقل برية – وفى نسخة « بريئة » – من النقائض التى لحقتها – وفى نسخة « لحقها » – فى هذا العقل منا

مثال – وفى نسخة « بيان » – ذلك أن العقل إنما – وفى نسخة « العقل إذا » – صار هو المعقول من جهة ما هو معقول ؛ لأن ههنا عقلا هو المعقول من جميع الجهات ؛ وذلك أن كل

ما وجدت فيه صفة ناقصة ؛ فهى موجودة له ضرورة من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة :

مثال ذلك : أن ما وجدت فيه حرارة ناقصة ، فهى موجودة له من قبل شىء – وفى نسخة « الشىء » – هو حار بحرارة كاملة .

وكذلك ما وجد حيا بحياة ناقصة ، فهى – وفى نسخة « فهو » – موجودة له من قبل حى بحياة كاملة :

وكذلك ما وجد عاقلا بعقل ناقص ، فهو موجود له من قبل شىء هو عقل بعقل – وفى نسخة « عاقل بعقل » – كامل .

وكذلك ما وجد له فعل عقلى كامل – وفى نسخة « ناقص » – فهو موجود له من قبل عقل – وفى نسخة « فاعل لفعل » – كامل .

فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالا عقلية كاملة – وفى نسخة بدون كلمة « كاملة » – حكيمة – وفى نسخة بدون كلمة حكيمة » – وليست ذوات عقول ، فههنا عقل من قبله . صارت أفعال الموجودات أفعالا عقلية .

* * *

ومن لم – وفى نسخة بدون كلمة « لم » – يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء ، هو الذى يطلب :

هل المبدأ الأول يعقل ذاته .

أو يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ؟

فإن وضع أنه يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزمه – وفى نسخة « لزم » – أن يستكمل بغيره .

وإن وضع أنه لا يعقل شيئاً خارجاً عن ذاته ، لزم – وفى

نسخة « لزمه » ـ أن يكون جاهلا بالموجودات .

* * *

والعجب من هولاء القوم أنهم .

نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وتعالى ، وفى المخلوقات ، عن النقائص التى لحقتها فى المخلوقات .

وجعلوا العقل الذى فينا شبيهاً بالعقل الذى فيه ، وهو أحق شيء بالتنزيه .

* * *

وهذا كاف فى هذا الباب . ولكن على حال ـ وفى نسخة « على كل حال » ـ فلنذكر باقى ـ وفى نسخة « ما فى » ـ كلام هذا الرجل فى هذا الفصل ، وننبه على الغلط اللاحق فيه .

* * *

[١٤٦] ـ قال أبو حامد :

الوجه الثانى ـ وفى نسخة « الوجه الثانى : قالوا أبو حامد » وفى أخرى« الجواب الثانى : قال أبو حامد » ـ :

هو أن قولهم ـ وفى نسخة « قولكم » ـ : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول :

فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته .

كان له معلومان متغايران .

وكان له علم بهما .

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم ؛ إذ يقبل أحد المعلومين الفصل عن الآخر فى الوهم ، فلا يكون العلم بأحدهما عين العلم بالآخر ؛ إذ لو كان لتعذر ـ وفى نسخة « يتعذر » وفى أخرى« يتعدد » ـ تقدير وجود أحدهما دون الآخر ؛ وليس ثم آخر ، مهما كان الكل واحداً .

فهذا لا يختلف بأن يعبر عنه بالقصد الثانى .

* * *

ثم ليت شعرى ؟ ! كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعرف الكل بنوع كلى ، والكليات المعلومة له – وفى نسخة بدون عبارة « له » – لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه .

[١٤٦] – قلت :

تحصيل – وفى نسخة « محصل » – الكلام ههنا فى سؤالين :

أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على – وفى نسخة « عن » – ذلك ، وأنه يوجد فى عقل الإنسان من هذا ، معنى – وفى نسخة بدون كلمة « معنى » – ما ، هو الذى أوقفنا – وفى نسخة « وقفنا » – على وجوب وجوده ، فى العقل الأول .

والسؤال – وفى نسخة « السوال » – الثانى : هو هل – وفى نسخة « هل هو » – يتكثر علمه بتكثير المعلومات ؛ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهى .

والجواب عن هذا السوال : أنه ليس يمتنع فى العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات – وفى نسخة « المعلومات » – فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم .

غيره .

وذاته .

علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة .

وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل ـ وفى نسخة « أن يكون العقل مستكملا » وفى أخرى « أن العقل يستكمل » ـ بالمعقول ومعلول ـ وفى نسخة « ومعلولا » ـ عنه .

فلو عقل غيره على جهة ما نعقله نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له . . وقد قام البرهان على أنه علة للموجود .

* * *

والكثرة التى نفى الفلاسفة، هو أن يكون عالماً لا ـ وفى نسخة بدون كلمة « لا » ـ بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته .

وليس يلزم من نفى هذه الكثرة عنه سبحانه وتعالى ، نفى كثرة المعلومات ـ وفى نسخة « المعلولات ـ » إلا على طريقة الجدل .

فنقله ـ وفى نسخة « فنقل » ـ السؤال من الكثرة التى فى العلم عندهم ـ وفى نسخة « الكثرة الممتنعة عندهم » وفى أخرى « الكثرة ممتنع عندهم » ـ إلى الكثرة التى فى المعلومات نفسها ، فعلٌ من أفعال السفسطائيين ؛ لأنه أوهم أنهم كما ينفون تلك الكثرة التى هى من حامل ومحمول ، كذلك ينفون الكثرة التى هى فى ـ وفى نسخة بدون كلمة « فى » ـ العلم من قبل المعلومات .

* * *

لكن الحق فى ذلك أنه ليس تعدد المعلومات فى العلم الأزلى ، كتعددها فى العلم الإنسانى ؛ وذلك أنه يلحقها فى العلم الانسانى تعدد من وجهين :

أحدهما : ـ وفى نسخة « إحداهما » ـ من جهة الخيالات ، وهنا يشبه التعدد المكانى .

والتعدد الثانى : تعددها فى أنفسها فى العقل منا . أعنى التعدد الذى يلحق الجنس الأول ، كأنك قلت :

الموجود – وفى نسخة الوجود » – بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته ؛ فإن العقل منا – وفى نسخة « العقل مثلا » – هو واحد من جهة – وفى نسخة بدون كلمة « جهة » – الأمر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة فى العالم – وهو – وفى نسخة « ومن » – يتعدد بتعدد الأنواع .

* * *

وهو بيِّن أنه إذا نزهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى – وفى نسخة « كلى » – أنه يرتفع هذا التعدد ، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العقل منا إدراكه ، إلا لو كان العلم – وفى نسخة « العقل » – منا هو هو بعينه ، ذلك العلم – وفى نسخة « العقل » – الأزلى ؛ وذلك مستحيل .

ولذلك أصدق – وفى نسخة « صدق » – ما قال القوم أن للعقول حدًّا تقف عنده – وفى نسخة « ولا » – تتعداه ، وهو العجز عن التكييف – وفى نسخة « التكيف » وفى أخرى « المتكيف » – الذى فى ذلك العلم ، وأيضاً فإن – وفى نسخة « وأيضاً قالوا » – العقل منا – وفى نسخة بدون عبارة « منا » – هو علم للموجودات بالقوة ، لا علم بالفعل .

والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل..

وكلما كان العلم منا أكثر كلية ، كان .

أدخل فى باب العلم بالقوة – وفى نسخة بدون عبارة « لا علم بالفعل . . . باب العلم بالقوة » –

وأدخل فى باب نقصان العلم .

وليس يصح على العلم الأزلى أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه ، ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة — لأن العلم بالقوة — وفى نسخة « وبالقوة » — هو علم فى هيولى .

فلذلك يرى القوم أن العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وأن لا يكون هناك كلية أصلا ، ولا كثرة متولدة عن قوة ، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس .

* * *

وإنما امتنع عندنا إدراك ما لا نهاية له بالفعل لأن المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن — وفى نسخة « من » — بعض .

فإما إن وجد ههنا علم تتحد فيه المعلومات ، فالمتناهية وغير المتناهية فى حقه سواء .

* * *

هذا كله مما يزعم القوم أنه قد — وفى نسخة « أنه مما » وفى نسخة بدون العبارتين — قد قام البرهان عليه عندهم .

وإذا لم نفهم نحن من الكثرة فى العلم إلا هذه الكثرة ، وهى منتفية عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه وتعالى .

لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى ؛ لأنه لو أدرك الإنسان هذا المعنى ، لكان عقله هو عقل البارى سبحانه وتعالى ، وذلك مستحيل .

* * *

ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلى ، وإن كان لا كليا ولا شخصياً .

ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه وتعالى :

[لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض]

وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعنى .

* * *

[١٤٧] — قال أبو حامد :

وقد خالف ابن سينا — وفى نسخة « عن » — هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ، ثم باينهم فى إثبات العلم بالغير .

ولما استحيا أن يقول — فى نسخة « يقال » — : إن الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلا فى الدنيا والآخرة — وفى نسخة بدون عبارة « والآخرة » — وإنما يعلم نفسه فقط .

وأما غيره فيعرفه ، ويعرف أيضاً نفسه — وفى نسخة « فيعرف نفسه » — وغيره ، فيكون غيره أشرف منه فى العلم .

فترك هذا حياء من هذا المذهب — وفى نسخة « هذا مذهب » — واستنكافاً منه ، ثم لم يستحى من الإصرار — وفى نسخة « الإضراب » — على نفى الكثرة — وفى نسخة بدون عبارة « من الإصرار على نفى الكثرة » — عن كل وجه وزعم أن علمه .

بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع — وفى نسخة « وبجميع » — الأشياء ، هو ذاته من غير مزيد ، وهو عين التناقض الذى استحيا منه سائر الفلاسفة لظهور التناقض فيه — وفى نسخة « منه » — فى أول النظر .

فإذن ليس ينفك فريق منهم عن خزى فى مذهب .

وهكذا — وفى نسخة « وكذا » — يفعل الله عز وجل بمن ضل عن سبيله ، وظن أن الأمور الإلهية يستولى على كنهها — وفى نسخة « عليها » — بنظره وتخيله — وفى نسخة « وتخييله » —

[١٤٧] – قلت :

الجواب عن – وفى نسخة « الجواب على » وفى أخرى « القول على » – هذا كله ، بيِّنٌ مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أخس وجوداً – وفى نسخة « وجوده » – لئلا يرجع المعلول علة والأشرف وجودا – وفى نسخة « وجود » – اخس ؛ وجودا ؛ لان العلم هو المعلوم .

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير ، بعلم أشرف وجوداً من العلم الذى نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه – وفى نسخة « يعلم » – من هذه الجهة – لأنها الجهة – وفى نسخة بدون كلمة « الجهة » – التى من قبلها وجود الغير منه .

* * *

وأما النظر فى جواز كثرة المعلومات فى العلم الأزلى ، فمسألة ثانية ، وقد ذكرناها ، ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة إلى القول بأنه لا يعرف إلا ذاته ، كما توهم – وفى نسخة « يتوهم » – هذا الرجل ، بل من أجل ما قلنا – وفى نسخة « قلناه » – وهو بالجملة ، لئلا يشبه علمه ، علمنا الذى فى غاية المخالفة له .

* * *

فابن سينا إنما رام أن – وفى نسخة « رام بأن » – يجمع بين القول – وفى نسخة « القولين » : – بأنه

لا يعلم إلا ذاته .

ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف مما يعلمها به الإنسان .

إذا كان العلم هو ذاته . وذلك بيِّن من قوله :

إن علمه بنفسه .

وبغيره .

بل بجميع الأشياء .

هو ذاته .

وإن كان لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ، ولذلك ليس قوله هذا :

هو عين التناقض .

ولا ــ وفى نسخة « الذى» ــ استحيى ــ وفى نسخة « استحياء » ــ منه ــ وفى نسخة « من » ــ سائر الفلاسفة ، بل هو قول جميعها ــ وفى نسخة « جميعهم » ــ أو ــ وفى نسخة « و» ــ اللازم عن قول جميعهم .

* * *

وإذا ــ وفى نسخة « فإذا » ــ تقرر هذا لك ، فقد بان لك ــ وفى نسخة بدون عبارة « لك » ــ قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل ــ وفى نسخة « الجهل » ــ على الحكماء مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم فى أكثر آرائهم(١) .

* * *

[١٤٨] ــ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل ؛ إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ، فالعلم بالمضافين ــ وفى نسخة « بالمضاف » ــ واحد ؛ إذ من عرف الابن عرفه بمعرفة واحدة ، وفيه العلم .

بالأب .

وبالأبوة

والبنوة .

ضمنا ، فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم .

---

(١) ابن رشد يتهم الغزالى بأن يدين بأكثر آراء الفلاسفة .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — هو يعلم ذاته مبدأ لغيره ، فيتحد العلم وإن تعدد المعلوم .

* * *

ثم إذا عقل هذا فى معلول واحد، وإضافته — وفى نسخة « بالإضافة » — إليه ولم يوجب ذلك كثرة .

فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة ، لا توجب كثرة .

وكذلك من :

يعلم الشيء .

ويعلم علمه بالشيء .

فإنه يعلمه بذلك العلم .

فكل علم هو علم بنفسه ، وبمعلومه ، فيتعدد المعلوم ، ويتحد العلم .

ويدل عليه أيضاً أنكم ترون أن معلومات الله سبحانه وتعالى لا نهاية لها . وعلمه واحد ، ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لأعدادها .

فإن كان تعدد المعلوم ، يوجب تعدد ذات — وفى نسخة بدون عبارة « المعلوم يوجب تعدد ذات » وفى أخرى بدون كلمة « ذات » — العلم ، فليكن فى ذات الله سبحانه وتعالى علوم لا نهاية لأعدادها — وفى نسخة بزيادة « وعلمه واحد » — وهذا محال .

* * *

ثم قال أبو حامد مجيباً لهم — :

قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع — وفى نسخة « على وضع » وفى أخرى « على ما وضع » — الفلاسفة ، واصطلاحهم ، فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا :

لو كان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة، ثم يوصف بالوجود ، بل زعموا أن الوجود مضاف إلى الحقيقة ، وهو غيره ، فيقتضى كثرة ، فعلى هذا الوجه لا يمكن

تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة ، إلا ويلزم فيه نوع كثرة أجلى وأبلغ من اللازم في تقدير وجود — وفى نسخة « وجوده » — مضاف إلى ماهية — وفى نسخة « ماهيته » —

* * *

وأما العلم بالإبن — وفى نسخة بزيادة « والأب » — وكذا سائر المضافات ، ففيه كثرة ؛ إذ لا بد من :

العلم بذات الابن .

وذات الأب .

وهما علمان .

وعلم ثالث ، وهو الإضافة .

نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين ؛ إذ هما من شروطه وضرورته ، وإلا فما — وفى نسخة « فمن » — لم يعلم المضاف أولا ، لا يعلم الإضافة .

فهى علوم متعددة . بعضها مشروطة فى البعض .

فكذلك إذا علم الأول ذاته ، مضافاً إلى سائر الأجناس والأنواع ، بكونه — وفى نسخة « فبكونه » — مبدأ لها ، افتقر إلى أن يعلم :

ذاته — وفى نسخة — بدون « عبارة « مضافاً إلى . . . ذاته » —

وآحاد الأجناس .

وأن يعلم إضافة نفسه بالمبدئية إليها ، وإلا لم يعقل كون الإضافة معلومة له .

* * *

وأما قولهم : إن من علم شيئاً ، علم كونه عالما بذلك العلم بعينه .

فيكون المعلوم متعدداً .

والعلم واحداً .

فليس كذلك ، بل يعلم كونه عالما بعلم آخر ، وينتهى إلى علم يغفل عنه ولا يعلمه ، ولا نقول بالتسلسل — وفى نسخة « يتسلسل » وفى أخرى « التسلسل » — إلى غير نهاية . بل القطع — وفى نسخة « ينقطع » — على علم متعلق بمعلومه ، وهو غافل عن وجود العلم ، لا عن وجود المعلوم .

كالذى — وفى نسخة « والذى » — يعلم السواد ، وهو فى حال علمه مستغرق النفس بمعلومه الذى هو (سواد) وغافل عن (علمه بالسواد) وليس ملتفتا إليه . فإن التفت إليه ، افتقر إلى علم آخر ، إلا أن ينقطع التفاته .

* * *

وأما قولهم — وفى نسخة « ثم قال : وأما قولهم »— : إن هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله تعالى ، فإنها غير متناهية ، والعلم عندكم واحد .

فنقول : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ؛ ولذلك سمينا الكتاب (تهافت الفلاسفة) لا تمهيداً لحق ؛ فليس يلزمنا هذا الجواب .

* * *

فإن قيل : إنا لا نلزمكم — وفى نسخة « إن لا يلزمكم » — مذهب فرقة معينة من الفرق . فأما ما ينقلب على كافة الخلق . وتستوى الأقدام — وفى نسخة « الأفهام » — فى إشكاله ، فلا يجوز لكم إيراده ، وهذا الأشكال منقلب عليكم ، ولا محيص لأحد من الفرق عنه .

قلنا : لا ، بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية ، وتشكيكم فى دعاويكم .

وإذا ظهر عجزكم ، ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية ، لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها — وفى نسخة « عليه » — ولذلك قال صاحب الشرع :

(تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا — وفى نسخة « تتفكروا » — فى ذات الله) .

فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة — وفى نسخة « المعجزات » — المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل — وفى نسخة « ذات المرسل » — المتحرزة — وفى نسخة « المحترزة » — عن النظر فى الصفات بنظر العقل . المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية أثره فى إطلاق :

العالم ، والمريد ، والقادر ، والحى .

المنهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك الحقيقة — وفى نسخة « عن درك العقل » وفى أخرى « عن درك حقيقته » —

وإنما — وفى نسخة « وأما » — إنكاركم عليهم بنسبتهم — وفى نسخة « نسبتهم » — وإلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات ، على أشكال المقاييس ، دعواكم أنا قد عرفنا — وفى نسخة « أن عرفنا » — ذلك بمسالك عقلية .

وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم . وهو المقصود من هذا البيان . فأين — وفى نسخة « بأن » — من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة ، كبراهين الهندسيات .

* * *

[١٤٨] — قلت :

هذا كله — وفى نسخة بدون عبارة « كله » — كلام طويل ، غايته خطبى — وفى نسخة « خطى » — أو جدلى .

وتحصيل — وفى نسخة « ومحصل » وفى أخرى « وتصوير » — ما حكاه فى نصرة الفلاسفة فى كون علم الله تعالى متحداً ، حجتان نتيجتهما — وفى نسخة « نتيجتها » — أنه — وفى نسخة « أن » — يظهر أن فى المعقولات منها أحوال — وفى نسخة « منا أحوالا » وفى أخرى « أحوال منا » — لا تتكثر ذوات المعقولات بكثرتها ، كما يظهر فى الموجودات أحوال لا تتكثر الذوات بكثرتها ، مثل أن الشىء واحد ، وموجود ، وضرورى أو ممكن — وفى نسخة « ممكن » —

وأن هذا إذا كان موجوداً ، فهو دليل على وجود علم متحد ، محيط ، بعلوم كثيرة ، بل غير متناهية .

* * *

فالحجة الأولى : التى استعمل فى هذا الباب ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — يظهر من الأمور الذهنية التى تلحق المعقول فى النفس ، وهو — وفى نسخة « وهى » — فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه» — شبيه — وفى نسخة « شبيهة » وفى أخرى تشبيهه » — بالاحوال فى الموجودات ، عند اعتبار — وفى نسخة « اختبار » — الإضافات الموجودة فيها ، والأسلوب .

وذلك أن الإضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها أنها حال — وفى نسخة « أحوال » — لا تتكثر المعقولات بها . ويحتج — وفى نسخة « يحتاج » — على ذلك بأن الإضافة اللاحقة للأمور المضافة هى — وفى نسخة « وهى » — من هذا الباب .

* * *

فهو يعاند هذه الحجة بأن — وفى نسخة « فإن » — : الإضافة والمضافين علوم كثيرة ، وأن :

علمنا بالأبوة ، مثلا .

غير علمنا بالأب ، والابن .

والحق : أن الإضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس فى الموجودات .

وأما الإضافة التى فى المعقولات ، فهى أن تكون حالا ، أولى منها ، من أن تكون صفة زائدة على المضافين .

وهذا كله تشبيه — وفى نسخة « لأنه شبه » — العلم الإنسانى بالعلم الأزلى ، وهو عين الخطأ ؛ ولذلك كل من أثار شكا بالعلم الأزلى — وفى نسخة بدون عبارة « وهو عين الخطأ . . . العلم الأزلى » — ورام أن يظهره بما يظهر فى العلم الإنسانى ، فقد نقل

الحكم من الشاهد إلى الغائب فى موجودين فى غاية التباعد ؛ لا فى موجودين مشتركين فى النوع أو فى الجنس — وفى نسخة « أو الجنس » وفى أخرى « والجنس » — بل مختلفين غاية الاختلاف .

* * *

وأما الحجة الثانية: فهى أنا نعلم الشىء بعلم واحد ، ونعلم أنا نعلم بعلم هو حال فى العلم الأول ، لا صفة زائدة عليه .

والدليل على ذلك — وفى نسخة « عليه » وفى أخرى « والدليل» — أنه يمر إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » — .

وأما ما — وفى نسخة « وما » — جاوب به من — وفى نسخة « به هو » — أن هذا العلم هو علم ثان ، وأنه — وفى نسخة « فإنه » — لا يتسلسل — وفى نسخة « تسلسل » — فلا معنى له ؛ إذ معروف من أمره أنه يتسلسل ، وليس يلزم من كون العالم ، عالماً بالشىء ، غافلا عن أنه يعلم — وفى نسخة « غير عالم » بدل « غافلا عن أنه يعلم أنه يعلم» — أن يكون إذا علم أنه يعلم فقدعلم — وفى نسخة . « قد علم فقد علم » بدل « فقد علم » — علماً زائداً على العلم الأول .

بل العلم الثانى ، هو حال من أحوال العلم الأول ؛ ولذلك لم يمتنع عليه المرور إلى غير نهاية — وفى النسخة « النهاية » — ولو كان علماً قائماً بذاته ، زائداً على العلم الأول ، لم يصح فيه المرور إلى غير نهاية — وفى نسخة « النهاية » وفى أخرى بدون عبارة « ولو كان علماً . . . غير نهاية » —

* * *

وأما الحجة التى ألزمت — وفى نسخة « ألزم بها » — الفلاسفة

المتكلمين – وفى نسخة « المتكلمون » – من أن الجميع من المتكلمين يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية ، وأنه علم واحد ، فهى مقاومة بحسب اعتقاد قول القائل ، لا مقاومة بحسب الأمر فى نفسه .

وهى معاندة لا انفكاك – وفى نسخة «لانفكاك» – لخصومهم عنها ، إلا بأن يضعوا أن علم البارى سبحانه وتعالى ليس يشبه – وفى نسخة « يشتبه » – فى هذا المعنى علم المخلوق – وفى نسخة « المخلوقين » – فإنه لاأجهل ممن يعتقد أن علم الله تعالى يخالف علم المخلوق ، إلا من باب الكمية فقط ، أعنى أنه أكثر علوماً فقط – وفى نسخة بدون عبارة « أعنى أنه أكثر علوماً فقط » –

* * *

وهذه كلها أقاويل جدلية ، والذى يعتمد عليه : أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولا عن المعلومات – وفى نسخة « المعلولات » – بل هو علة لها .

والشىء الذى أسبابه كثيرة ، هو لعمرى كثير .

وأما الشىء الذى معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذى به المعلولات كثيرة .

وعلم الأول لا يشك فى أنه انتفت عنه الكثرة ، التى فى علم المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم . والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم .

وأما الأقاويل التى قيلت ههنا فهى كلها – وفى نسخة بدون عبارة « كلها » – أقاويل جدلية .

* * *

وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو – وفى نسخه بدون كلمة

« هو » ـ معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار ـ وفى نسخة « واطراد » ـ دعاويهم الباطلة فقصدلا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر.

وكيف لا يكون ذلك كذلك ، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة ، وفاق الناس فيما وضع من الكتب ـ وفى نسخة « من الفلاسفة الكتب » ـ التى وضعت فيها ـ وفى نسخة «وضعوا فيها» ـ إنما استفادها ـ وفى نسخة «استفاد بها » ـ من كتب الفلاسفة ، ومن تعليمهم ـ وفى نسخة « تعاليمهم » ـ

* * *

وهب أنهم أخطأوا فى شىء ، فليس من الواجب أن ينكر فضلهم فى النظر ، وما راضوا به عقولنا ، ولو لم كن لهم إلا صناعة المنطق ، لكان واجباً عليه ، وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة، شكرهم عليها ، وهو معترف بهذا المعنى، وداع إليه . وقد وضع فيها التآليف، ويقول : إنه لا سبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة ، وقد بلغ به الغلو فيها إلى ـ وفى نسخة بدون كلمة« إلى» ـأن استخرجها من كتاب الله تبارك وتعالى[١] .

أفيجوز ـ وفى نسخة « ولا يجوز » ـ لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها، حتى فاق أهل زمانه ، وعظم فى ملة الإسلام صيته ـ وفى نسخة « صفته » ـ وذكره ، أن يقول فيهم هذا القول ، وأن يصرح بذمهم على الإطلاق ، وذم علومهم

* * *

وإن وضعنا أنهم يخطئون ـ وفى نسخة « مخطئون » ـ فى أشياء

---

(١) يعنى كتابه (القسطاس المستقيم) وأرجو أن أفرغ من إعداده قريباً لأقدمه للطبع ، فإنه كتاب نفيس فى بابه .

من العلوم الإلهية ، فإنا إنما نحتج على خطئهم من القوانين التى علمونا — وفى نسخة « يعلموننا » — إياها ، فى علومهم المنطقية ، ونقطع أنهم لا يلوموننا — وفى نسخة « يلومونا » — على التوقيف على خطأ إن كان فى آرائهم ؛ فإن قصدهم إنما هو معرفة الحق .

ولو لم يكن لهم إلا هذا القصد لكان كافياً فى مدحهم .

مع أنه لم يقل أحد من الناس فى العلوم الإلهية قولا يعتد[1] به وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهى خارج عن طبيعة الإنسان ، وهم الأنبياء .

فلا أدرى ما حمل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال — وفى نسخة « الأقاويل » —

أسأل الله تعالى العصمة والمغفرة من الزلل ، فى القول والعمل .

* * *

والذى حكاه [2] عن صفة إيمان من اتبع الشرع فى هذه الأشياء هو الذى يقول به محققوا الفلاسفة ؛ لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة ، والمحققين من غيرهم .

والله الموفق الهادى .

* * *

[١٤٩] — قال أبو حامد :

فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على — وفى نسخة « على رأى » — ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره .

فأما المحققون من الفلاسفة فقد — وفى نسخة « قد » — اتفقوا على أنه لا يعلم

---

(١) ابن رشد يقرر أنه لم يقل أحد من الفلاسفة فى الإلهيات قولا يعتد به ، وهذا يفيد أن مصدر العلم بها الدين .

(٢) أى الغزالى فى قوله السابق فى نفس هذه الفقرة .

إلا نفسه ، فيندفع — وفى نسخة « فيرتفع » — هذا الإشكال .

فنقول : ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزى فيه ؛ فإن فيه تفضيل معلولاته عليه ؛ إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ، ومبدأه ، ويعرف غيره .

والأول لا يعرف إلا نفسه ، فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس، فضلا عن الملائكة ، بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أخر سواها .

ولا شك فى أن العلم شرف ، وأن عدمه نقصان .

فأين قولهم : إنه عاشق ومعشوق؛ لأن — وفى نسخة « وأن » — له البهاء الأكمل — وفى نسخة « الأفضل » — والجمال الأتم .

وأى جمال لوجود — وفى نسخة « لموجود» — بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما — وفى نسخة « مما » — يجرى — وفى نسخة «جرى » — فى العالم ، ولا بما — وفى نسخة « مما » وفى أخرى « بماذا » — يلزم ذاته ، ويصدر منه .

وأى نقصان فى عالم — وفى نسخة « علم » — الله يزيد على هذا ؟

وليتعجب — وفى نسخة « فليتعجب » — العاقل من طائفة — وفى نسخة «مما به» — يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ، ثم ينتهى — وفى نسخة « ينتهى آخر » وفى أخرى « يفضى » — نظرهم إلى أن رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، لا علم له أصلا بما يجرى فى العالم .

وأى فرق بينه وبين الميت إلا فى علمه بنفسه ؟

وأى كمال فى علمه بنفسه ، مع جهله بغيره ؟

وهذا مذهب تغنى صورته فى الافتضاح ، عن الإطناب والإيضاح .

* * *

ثم يقال لهؤلاء : لم تتخلصوا من — وفى نسخة « عن» — الكثرة ، مع اقتحام هذه المخازى — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — فإنا نقول :

علمه بذاته — وفى نسخة بدون عبارة « بذاته» — عين — وفى نسخة « غير » — ذاته ؟

أو غير — وفى نسخة « عين » — ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم ، وبين القائل — وفى نسخة « قائل » —: إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهو — وفى نسخة « وهى » — حماقة : إذ — وفى نسخة « إذ قد » — يعقل وجود ذاته ، فى حالة هو فيها غافل عن ذاته . ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته ، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة .

* * *

فإن قلتم : إن الإنسان قد يخلو عن العلم بذاته ، فيطرأ عليه ، فيكون غيره لا محالة .

فنقول : الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة ؛ فإن عين الشىء لا يجوز أن تطرأ على الشىء .

وغير الشىء إذا قارن — وفى نسخة « فارق » — الشىء ، لم يصر هو هو ، ولم يخرج عن كونه غيراً ، فبأن — وفى نسخة « فإن » وفى أخرى « فبان أن » — كان — وفى نسخة «كون » — الأول لم يزل عالماً بذاته ، لا يدل على أن علمه بذاته عين ذاته .

ويتسع الوهم لتقدير الذات ، ثم طريان الشعور . ولو كان هو — وفى نسخة « هذا » وفى أخرى« هذا هو » — الذات بعينه ، لما تصور هذا التوهم .

* * *

فإن قيل : ذاته عقل وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم به — وفى نسخة بدون عبارة « به » —

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً .

وقول القائل : هو فى ذاته عقل وعلم ، كقوله : هو قدرة وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به . فهو كقول القائل :

فى سواد وبياض : إنه قائم بنفسه — وفى نسخة « إنهما قائمان بنفسهما » —

وفى كمية ، وتربيع ، وتثليث : إنه قائم بنفسه — وفى نسخة « إنها قائمة بأنفسها » —

وكذا — وفى نسخة « هكذا » — فى كل الأعراض .

وبالطريق — وفى نسخة « فالطريق » — التى — وفى نسخة « الذى » — يستحيل أن تقوم صفات الأجسام بنفسها دون جسم هو غير الصفات ، بعين — وفى نسخة « بغير » — تلك — وفى نسخة « ذلك » — الطريق ، يعلم أن صفات الأحياء من العلم — وفى نسخة « العلوم » — والحياة ، والقدرة — وفى نسخة بدون عبارة « والقدرة » — والإرادة أيضاً لا تقوم بنفسها ، وإنما تقوم بذات — وفى نسخة « بذات الحياة » —

فالحياة تقوم بالذات فتكون حياته بها ، وكذلك — وفى نسخة بزيادة « العلم يقوم بالذات فيكون عالماً به » — سائر الصفات .

فإذن لم يقنعوا بسلب الأول سائر الصفات ، ولا بسلبه الحقيقة والماهية ، حتى سلبوه أيضاً القيام بنفسه ، وردوه إلى حقائق — وفى نسخة « حقيقة » — الأعراض والصفات التى لا قوام لها بنفسها .

* * *

على أنا سنبين — وفى نسخة « على ما سنبين » — بعد هذا ، عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالماً بنفسه ، وبغيره ، فى مسألة متفردة .

* * *

[١٤٩] — قلت : الكلام فى علم البارى سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة — وفى نسخة « الناظر » — فضلا عن — وفى نسخة « على » — أن يثبت فى كتاب ؛ فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق .

وإذا خيض معهم فى هذا ؛ بطل معنى الإلهية عندهم ، فلذلك كان الخوض فى هذا العلم محرماً عليهم ؛ إذ كان المكافىء وفى نسخة « الكافىء » — فى سعادتهم ، أن يفهموا من ذلك

ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور . فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه وتعالى بوجودها ـ وفى نسخة « لوجودها » ـ فى الإنسان ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

[لِمَ تَعْبُدُ مَا لا يَسْمَعُ ، وَلاَ يُبْصِرُ وَلا يُغْنِى عَنْكَ شَيْئاً] .

بل واضطر[٢] ـ وفى نسخة « فاضطر » ـ إلى تفهيم معان ـ وفى نسخة « معانى » وفى أخرى « كثرة » ـ فى البارى سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه وتعالى :

[أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَاماً ، فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ] .

وقوله تعالى :

[خَلَقْتُ بِيَدَىَّ] .

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب إلا فى الكتب ـ وفى نسخة بدون كلمة « الكتب » ـ الموضوعة على الطريق البرهانى ؛ وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر ـ وفى نسخة « وبعد تحصيل آخر » ـ يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى ، إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع

---

(١) من هذا الذى اضطر ؟ إن هذا تعبيرنا ، ولعله من تحريف النساخ ؛ فإن مقام ابن رشد ينبغى أن يترفع عن استعمال مثل ههذا اللفظ فى مثل هذا المقام ، ولولا الأمانة العلمية ، لضربنا بهذا التعبير عرض الحائط ، واستبدلنا به غيره من مثل قولنا [بل إنه جل شأنه قد لطف بشأن عباده ، فثل لهم بعض الحقائق الإلهية التى لا يشبهها شىء ، ولا تشبه شيئاً ، بالجوارح الإنسانية] تقريباً لإفهامهم ولكن لا يحق للإنسان أن يتصرف فى غير ما يملك . وحسبنا أننا لفتنا الأنظار .

قلة وجود هذه الفطرة فى الناس .

* * *

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها ، فإن السموم إنما هى أمور مضافة :

فإنه قد يكون سما فى حق حيوان ، شىءٌ هو غذاء فى حق حيوان آخر .

وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان :

أعنى قد يكون رأى هو .

سم فى حق نوع من الناس .

وغذاء فى حق نوع آخر .

فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس ، بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية لجميع الناس .

ومن منع النظر مستأهله — وفى نسخة « مستهأهلا » — بمنزلة من جعل الأغذية كلها سموماً لجميع الناس .

وليس الأمر كذلك ؛ بل فيها ما هو سم لنوع من الإنسان — وفى نسخة « الناس » — وغذاء لنوع آخر .

فمن — وفى نسخة « ممن » — سقى السم — وفى نسخة « الناس » — من — وفى نسخة « لمن » — هو فى حقه سم ؛ فقد استحق القود ، وإن كان فى حق غيره غذاء :

ومن منع السم ممن هو فى حقه غذاء ، حتى مات ، واجب — وفى نسخة « وجب » — عليه القود أيضا .

فعلى هذا ينبغى أن يفهم الأمر فى هذا .

ولكن إذا اعتدى الشرير الجاهل ، فسقى السم من هو فى

ما أطاقته أفهامهم ، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصدُه الأول تعليم الجمهور . فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه وتعالى بوجودها — وفى نسخة « لوجودها » — فى الانسان ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

— [لِمَ تَعبد مَالا يسمع ، وَلا يبصر ، وَلا يغنى عَنك شيئاً]

بل[1] واضطرا — وفى نسخة «فاضطر »— إلى تفهيم معان — وفى نسخة « معانى » وفى أخرى « كثرة » — فى البارى سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية ، مثل قوله سبحانه وتعالى :

[أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً، فهم لها مالكون]

وقوله تعالى :

[خلقت بيدىَّ]

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين ، الذين أطلعهم الله على الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب إلا فى الكتب — وفى نسخة بدون كلمة « الكتب » — الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر — وفى نسخة « بعد تحصيل آخر » — يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى ، إذا كان ذا فطرة فائقة ، مع

---

(١) من هذا الذى اضطره ؟ إن هذا تعبيرناب ، ولعله من تحريف النساخ ؛ فإن مقام ابن رشد ينبغى ان يترفع عن استعمال مثل هذا اللفظ فى مثل هذا المقام ، ولولا الأمانة العلمية ، لضربنا بهذا التعبير عرض الحائط ، واستبدلنا به غيره من مثل قولنا [بل إنه جل شأنه قد لطف بشأن عباده ، فثل لهم بعض الحقائق الإلهية التى لا يشبهها شىء ، ولا تشبه شيئاً ، بالجوارح الإنسانية تقريباً لأفهامهم] ولكن لا يحق للإنسان أن يتصرف فى غير ما يملك . وحسبنا أننا لفتنا الأنظار.

حقه سم ، على أنه غذاء ، فقد ينبغى على الطبيب أن يجتهد بصناعته فى شفائه – وفى نسخة « لشفائه » – ولذلك استجزنا نحن التكلم فى هذه المسألة – وفى نسخة بدون عبارة فى هذه المسألة » – فى مثل – وفى نسخة بدون كلمة «مثل » – هذا الكتاب ، وإلا فما كنا نرى أن ذلك يجوز لنا ، بل هو من – وفى نسخة بدون كلمة « من » – أكبر المعاصى ، أو من أكبر الفساد فى الأرض ، وعقاب المفسدين معلوم بالشريعة .

* * *

وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة فلنقل – وفى نسخة « فنقول » – فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض – فى نسخة « ويرتاض » – بالأشياء التى يجب بها الارتياض قبل النظر فى هذه المسألة .

* * *

فنقول : إن القوم لما – وفى نسخة « أما » – نظروا إلى جميع المدركات وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها فى تلك الأجسام .

وصنف مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها ، أعنى الجواهر والأعراض .

ووجدوا التى لها ماهيات بالحقيقة فيها – وفى نسخة « منها » – هى الأجسام .

وأعنى بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت

تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها :

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها محتاجة إلى الذوات القائمة بها .

والذوات غير محتاجة فى قوامها — وفى نسخة « قولها » — إليها : أعنى الأعراض .

ووجدوا هذه الصفات التى ليست بأعراض غير — وفى نسخة بدون كلمة « غير » — زائدة على الذات ، بل هى نفس حقيقة الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات ،

ووقفوا على هذه الصفات فى الموجودات المشار إليها : أعنى الأجسام ، من قبل أفعال جسم جسم من تلك الأجسام الخاصة بها.

مثال ذلك : أنهم أدركوا الصفات — وفى نسخة « الصفة » — التى بها صار — وفى نسخة « صارت » — النبات نباتاً من قبل فعله الخاص به ، والصفات التى بها صار الحيوان حيواناً ، من قبل أفعال الحيوان الخاصة به .

وكذلك أدركوا أن فى الجمادات صوراً بهذه الصفة تخصها ، من قبل أفعال الجمادات الخاصة بها .

ثم لما نظروا فى هذه الصفات ، علموا أنها فى محل من تلك الذات ، وتميز لهم ذلك — وفى نسخة « فى ذلك » — المحل بانقلاب الموجودات المشار إليها من نوع إلى نوع ، ومن جنس إلى جنس ، بانقلاب تلك الصفات وتغيرها — وفى نسخة « أو تغيرها » —

مثال ذلك انقلاب طبيعة النار إلى الهواء بزوال الصفة

التى عنها يصدر فعل النار ، وهى التى بها سميت النار ناراً ، إلى الصفة التى عنها يصدر فعل الهواء الخاص به ، وهى التى سمى بها – وفى نسخة « به » – الهواء هواء .

واستدلوا أيضاً على وجود هذا المحل بكون الذات المشار إليها تنفعل عن غيرها .

كما استدلوا بالفعل على الصورة ، وذلك أنه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما – وفى نسخة بدون كلمة « هما » – عن شىء هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – طبيعة واحدة ، فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفعلة مركبة من طبيعتين

فاعلة .

ومنفعلة .

فسموا الفاعلة – وفى نسخة « الفاعل » – : صورة ، وماهية وجوهراً .

وسموا المنفعلة : موضوعاً وعنصراً ومادة .

* * *

وظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست .

أجساماً بسيطة على ما يظهر للحس .

ولا مركبة من أجسام بسيطة ؛ إذا كان كل جسم له فعل وانفعال .

ورأوا أن الذى يدرك الحس من هذه ، هى الأجسام المشار إليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا

أحدهما : صورة .

والآخر : – وفى نسخة « والأخرى » – مادة .

وأن الذى يدرك العقل من هذه ، هى هذه – وفى نسخة بدون

كلمة «هذه» — الصور وأنها إنما تصير معقولات ، وعقلا ، إذا جردها العقل — وفى نسخة « هذا العقل » — من الأمور القائمة بها ، أعنى الذى سموه موضوعاً ومادة .

ووجدوا — وفى نسخة « ووجوده » — الأعراض تنقسم فى العقل إلى مثل هاتين الطبيعتين ، وإن كان الموضوع لها با لحقيقة : أعنى المحل الذى تقوم به ، هى الأجسام المركبة من ذنيك المعنيين .

فلما تميزت لهم الأمور المعقولة ، من الأمور المحسوسة .

وتبين لهم أن فى المحسوسات طبيعتين :

إحداهما : قوة

والأخرى : فعل : وفى نسخة « فعال » —

نظروا أى الطبيعتين هى المتقدمة على الأخرى — وفى نسخة « للأخرى » — فوجدوا — وفى نسخة « ووجدوا » — أن الفعل متقدم على القوة ؛ لكون الفاعل متقدماً على المفعول.

ونظروا فى العلل والمعلولات أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فأفضى بهم الأمر إلى علة أولى ، هى بالفعل ، السبب الأول لجميع العلل .

فلزم أن يكون فعلا محضاً ، وأن لا يكون فيها قوة أصلا ؛ لأنه — وفى نسخة «لأنها» — لو كان فيها قوة لكانت :

معلولة من جهة .

وعلة من جهة .

فلم تكن أولى .

ولما كان كل مركب من صفة وموصوف . فيه قوة وفعل ، وجب عندهم ألا يكون الأول مركباً من صفة وموصوف .

ولما كان كل برىء من القوة عندهم عقلا ، وجب أن يكون الاول عندهم عقلا .

* * *

فهذه هي طريقة القوم محملة – وفى نسخة « بجملتها » –

فإن كنت من أهل الفطرة – وفى نسخة « الفطر » – المعدة لقبول العلوم ، وكنت من أهل الثبات – وفى نسخة « البينات » – وأهل الفراغ ، ففرضك – وفى نسخة « فعرضتك » – أن تنظر فى كتب القوم وعلومهم – لتقف على مافى – وفى نسخة بدون « ما فى » – كتبهم – وفى نسخة « علومهم » – من حق أو ضده .

وإن كنت ممن نقصك واحدة – وفى نسخة واحد » – من هذه الثلاث – وفى نسخة « الثلاثة » – ففرضك – وفى نسخة « فعرضتك » – أن تفزع فى ذلك إلى ظاهر الشرع ، ولا تنظر – وفى نسخة « تنقد » – إلى هذه العقائد المحدثة فى الإسلام ؛ فإنك إن كنت من أهلها[1] لم تكن من – وفى نسخة « لامن » – أهل اليقين ، ولا من أهل الشرع – وفى نسخة بدون عبارة « ولا من أهل الشرع » –

* * *

فهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم ، أنها بسيطة ، وأنها علم ، وعقل .

ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم ، وأجزائه ، هو صادر – وفى نسخة « صادق » – عن علم متقدم عليه ، قضوا – وفى نسخة « وضعوا » – أن هذا – وفى نسخة بدون كلمة « هذا » – العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده :

---

(١) انظر ما مرجع الضمير فى (أهلها) .

أن يكون موجوداً .

وأن يكون معقولا .

وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير – وفى نسخة « بل الكثير » وفى أخرى « والكثير » وفى رابعة « بل كثير » – من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ، لأنه كالقائل له .

* * *

وأما تسميتهم ما فارق المادة جوهرا ، فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر ، أنه القائم بذاته ، وكان الأول هو السبب ، فى كل ما قام به من الموجودات بذاتها ، كان هو أحق باسم الجوهر ، واسم الموجود ، واسم العالم ، واسم الحى ، وجميع المعانى التى أفادها فى الموجودات ، وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال .

وأما سائر ما شنع به هذا الرجل ، على هذا المذهب ، فهو شىء غير ملتفت إليه ، إلا عند الجمهور والعامة من الناس ، وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول .

* * *

[١٥٠] – فقوله[١] : وأى جمال لوجود – وفى نسخة « لموجود » – بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما – وفى نسخة « مما » – يجرى – وفى نسخة « بجرى » – فى العالم ، ولا بما – وفى نسخة « مما » – يلزم ذاته ، ويصدر منه ، إلى آخر ما قاله – وفى نسخة « إلى آخر القول » –

* * *

---

(١) أى الغزالى .

[١٥٠] – هو كلام باطل كله ؛ فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل ، كانت منزهة عن الصفات ، ولم تكن محلا للصفات ، إلا أن – وفى نسخة « بأن » – تكون فى محل ، فتكون مركبة – وفى نسخة « مركباً » – من :

طبيعة القوة .

وطبيعة الفعل .

وهو ذو الماهية الموجودة بإطلاق ، فالموجودات – وفى نسخة « والموجودات » – إنما صارت ذات ماهية به ، وهو الموجود العالم . بالموجودات باطلاق ، من قبل أن الموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته .

وذلك أنه إذا – وفى نسخة « إذ » – كان هو السبب فى كون الموجودات موجودة ومعقولة .

وكانت موجودة بماهياتها .

ومعقولة بعلمه .

فهو علة كون ماهياتها موجودة ومعقولة .

والقوم إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها ، الذى هو معلول عنها .

فعلمه بالموجودات على الضد من علم الانسان ، إذ قد قام البرهان على هذا النوع من العلم .

* * *

وأما على مذهب الأشعرية . فليس له أصلا ماهية – وفى نسخة « ماهية أصلا » – ولا ذات ؛ لأن وجود ذات لا ماهية لها ، ولا هى ماهية ، لا يفهم ، وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية

إلى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات .

وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها اسم الله الأعظم

* * *

(١٥١) — وقوله :

ثم يقال — لهؤلاء — : لم تتلخصوا من — وفى نسخة « عن » — الكثرة ، مع الاقتحام — وفى نسخة « اقتحام » — لهذه — وفى نسخة « هذه » — المخازى — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — فأنا نقول :

علمه — وفى نسخة بزيادة « بذاته » — عين — وفى نسخة «غير» — ذاته ؟ أو غير — وفى نسخة « عين » — ذاته ؟

فأن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة .

وإن قلتم : إنه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل — وفى نسخة « قائل » . وفى أخرى « قول القائل » — إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟

[١٥١] — كلام فى غاية الركاكة . والمتكلم به أحق الناس بالخزى والافتضاح ، فإن هذا هو إلزام أن يكون :

الكامل المنزه عن صفات الحدوث ، والتغير ، والنقص .

على صفة الناقص المتغير .

وذلك أن الإنسان من جهة أنه شىء مركب من :

محل .

وعلم . موجود فى ذلك المحل ،

لزم أن يكون علمه غير ذاته ، بوجه ما ، كما سلف ؛ إذ — وفى نسخة « إذا » — كان المحل هو السبب فى تغاير العلم والذات

ولما كان الإنسان ، إنما كان إنساناً ، وكان أشرف — و نسخة « وأشرف » — من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل ،

---

(١) أى الغزالى .

المقترن إلى ذاته ، لا بذاته ، وجب :

أن يكون ما هو بذاته عقل ، هو أشرف من الموجودات .

وأن يكون منزهاً عن النقص الموجود فى عقل الإنسان .

* * *

[١٥٢] — وقوله[1] :

فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ، ثم علم قائم بها — وفى نسخة « به » —

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة ، وعرض ، يستدعى موصوفاً .

وقول القائل : هو فى ذاته عقل ، وعلم ، كقوله : هو قدرة ، وإرادة ، وهو قائم بنفسه .

ولو قيل به ، فهو كقول القائل فى سواد وبياض : إنه — وفى نسخة « وإنه » وفى أخرى « فإنه » — قائم بنفسه .

وفى كمية ، وتربيع ، وتثليث ، إنه قائم بنفسه .

وكذا فى كل الأعراض ، إلى قوله : وكذلك سائر الصفات .

[١٥٢] — قلت : الشرارة ، والتمويه ، فى قوله ، أظهر ، فانه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية — وفى نسخة « الجوهر له » — من الجوهر القائم بذاته ، وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم ، قائماً بذاته .

وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئاً قائماً بذاته ، ولا موجوداً بالفعل ، بل إنما وجد له القيام بنفسه ، والوجود — وفى نسخة « والموجود » — بالفعل ، من قبل هذه الصفة ، وهى فى وجودها على الجهة المقابلة للأعراض ، وإن كان يظهر — وفى

(١) أى الغزالى .

نسخة « وإن يظهر » – من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل فى الأمور المتغيرة ؛ لأن الأصل فى الأعراض أن تقوم بغيرها ، والأصل فى الماهيات أن تقوم بذاتها ، إلا ما عرض – وفى نسخة « عرضه » – هنا – وفى نسخة « هنالك » – للأشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها – وفى نسخة « ماهيتها » – محتاجة إلى موضوع – وفى نسخة « الموضوع » –

فهذا الوصف هو أشد شىء بعداً عن طبيعة الأعراض ، فتشبيه – وفى نسخة « فبشبيهه » وفى أخرى « فتشبهه » وفى رابعة « فتشبيهه » – العلم الذى هنالك بالأعراض التى هنا ، كلام فى غاية السخف ، وهو أشد سخفاً ممن – وفى نسخة « من » – يجعل النفس عرضاً – وفى نسخة « عرض » – كالتثليث والتربيع .

* * *

وهذا كاف فى تهافت هذا القول كله وسخفه ، فلنسم هذا [1] الكتاب « التهافت بإطلاق » ، لا « تهافت الفلاسفة » .

وما أبعد طبيعة العلم من طبيعة العرض ، وبخاصة علم الأول سبحانه وتعالى ، وإذا كان فى غاية البعد عن طبيعة العرض ، فهو ، وفى نسخة « وهو » – فى غاية البعد من حاجته إلى المحل .

---

(١) يعنى كتاب الغزالى المسمى (تهافت الفلاسفة) .

المسألة السابعة *

فى إبطال قولهم

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لا — وفى نسخة « ولا » — يتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس والفصل

* * *

[١٥٣] — قال أبو حامد :

وقد — وفى نسخة بدون عبارة « وقد » — اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم — وفى نسخة « جنسى ما » — ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد : إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل . ومالا تركيب فيه فلا حد له .

وهذا نوع من التركيب .

وزعموا أن قول القائل : إنه يساوى المعلول الأول فى كونه :

موجوداً ، وجوهراً ؛ وعلة لغيره .

ويباينه بشىء آخر لا محالة .

فليس هذا — وفى نسخة « هى » — مشاركة فى الجنس ، بل هو — وفى نسخة « هى » — مشاركة فى لازم عام .

وفرق بين — وفى نسخة « والفرق الذى بين » — الجنس واللازم فى الحقيقة ، وإن لم يفترقا فى العموم على ما — وفى نسخة بدون عبارة « وفرق بين . . . العموم على ما » — عرف فى المنطق ؛ فإن الجنس .

---

* وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (مسألة سابعة)

هو الذاتي — وفي نسخة « الذاتي هو » — العام المقول في جواب ما هو .

ويدخل في ماهية الشيء المحدود .

ويكون مقوماً — وفي نسخة « معرفاً » — لذاته .

فكون — وفي نسخة « فيكون » — الإنسان حيا داخل — وفي نسخة « داخلا » — في ماهية الإنسان ؛ أعني الحيوانية ، فكان جنساً .

وكونه مولوداً ومخلوقاً ، لازم — وفي نسخة « لازم له » — لا يفارقه قط . ولكنه ليس داخلا في الماهية ، وإن كان لازماً عاما .

ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يمارى فيها .

* * *

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط في ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية إما لازماً لا يفارق ، كالسماء .

أو وارداً بعد أن لم يكن كالأشياء الحادثة .

فالمشاركة في الوجود ليست — وفي نسخة « ليس » — بمشاركة — وفي نسخة « مشاركة » — في الجنس .

وأما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر العلل ، فهي — وفي نسخة « فهو » — مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل أيضاً في الماهية ؛ فإن المبدئية والوجود لا يقوّم واحد منهما الذات . بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيتها — وفي نسخة « ماهيته » — فليس المشاركة فيه إلا مشاركة في لازم عام يتبع الذات ، لا في جنس ؛ ولذلك لا تحد الأشياء إلا بالمقومات . وإن — وفي نسخة « فإن » — حدث باللوازم ، كان ذلك — وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » — رسماً للتمييز — وفي نسخة « للتميز » — لا لتصوير حقيقة — وفي نسخة « تصور » — حقيقة الشيء ، فلا يقال في حد المثلث — وفي نسخة « التثليث » — إنه الذي تساوى زواياه قائمتين ، وإن كان ذلك لازماً عاما لكل مثلث ، بل يقال : إنه شكل — وفي نسخة «شكل» — تحيط به ثلاثة أضلاع .

وكذلك المشاركة — وفي نسخة « المشركة » — في كونه جوهراً ؛ فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا في موضوع . والموجود ليس بجنس . فبأن — وفي نسخة

« فإن » وفى أخرى « بأن » — يضاف إليه أمر سلبى ، وهو أنه لا فى موضوع ، لا يصير جنساً مقوماً ، بل لو أضيف إليه إيجابه ، وقيل موجود فى موضوع ، لم يصر — وفى نسخة « لم يعد » — جنساً فى العرض ، وهذا لأن من عرف الجوهر بحده الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — كالرسم له ، وهو أنه موجود لا فى موضوع ، فليس يعرف كونه موجوداً، فضلا من أن يعرف أنه فى موضوع ، أو لا فى موضوع .

بل معنى قولنا فى رسم الجوهر : أنه الموجود لا فى موضوع ، أى أنه حقيقة ما ، إذا وجد ، وجد لا فى موضوع — وفى نسخة « الموضوع » — ولسنا نعنى به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — أنه موجود بالفعل حالة التحديد .

فليس المشاركة فيه مشاركة فى جنس ، بل المشاركة فى مقومات — وفى نسخة « مقدمات » — الماهية ، وهى — وفى نسخة « هى » — المشاركة فى الجنس المحوج — وفى نسخة « المخرج » — إلى المباينة بعده بالفصل .

وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية — وفى نسخة « وماهيته » — فى نفسه ، هو له لا لغيره .

وإذا لم يكن وجوب الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « الواجب طبيعة . . . وجوب الوجود » — إلا له — وفى نسخة « إلا أنه » — لم يشارك — وفى نسخة « لم يشاركه » — غيره — وفى نسخة بدون عبارة « غيره » — فلم ينفصل عنه بفصل نوعى ، فلم يكن له حد .

* * *

قال أبو حامد : فهذا تفهيم — وفى نسخة « يفهم » — مذهبهم والكلام عليه من وجهين :

* * *

[١٥٣] ـ قلت: هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا القول :

وفيه حق وفيه باطل .

* * *

أما قولهم : إن الأول لا يجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل — وفى نسخة « فى فصل » — فان كان أراد — وفى نسخة « كانوا أرادوا » — :

بالجنس المقول بتواطؤ ؛ فهو حق .

وكذلك الفصل ، المقول بتواطؤ .

لأن كل ما هذا صفته ، فهو مركب من :

صورة عامة .

وخاصة .

وهذا هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — الذى يوجد له الحد .

وأما إن عنى — وفى نسخة « عنوا » —

بالجنس، المقول — وفى نسخة « الجنس المعقول » — بتشكيك : أعنى بتقديم وتأخير ، فقد يكون له جنس ، هو (الموجود) مثلا ، أو « الشىء) أو (الهوية) أو (الذات) .

وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود — فإن أمثال هذه الحدود مستعملة — وفى نسخة « مستعمل » — فى العلوم .

مثل ما قيل فى حد (النفس) إنها :

استكمال لجسم طبيعى آلىٍّ .

ومثل ما قيل فى حد (الجوهر) إنه :

الموجود لا فى موضوع .

لكن ليس تكفى هذه الحدود — وفى نسخة « تكفى هذه هذه » وفى أخرى « تكفى هذه » — فى معرفة — وفى نسخة « فى تعريف » — الشىء ، وإنما يُؤتى بها ليتطرق من ذلك إلى كل واحد مما يدخل

تحت أمثال الحدود هذه ، وإلى تصوره — وفى نسخة «إلى تصوره» — بما يخصه .

* * *

وأما حكايته عن الفلاسفة أن اسم الموجود إنما يدل من ذوات الأشياء على لازم — وفى نسخة « لزوم » — عام لها .

فهو قول باطل ؛ وقد بيناه فى غير ما موضع .

وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط ؛ وذلك أنه :

لما انتفى عنده أن يكون جنساً مقولا — وفى نسخة « مقوماً » — بتواطؤ .

وانتفى أيضاً — وفى نسخة بزيادة « عنده » — أن يكون اسما مشتركاً زعم[1] أنه يدل على لازم عام للأشياء .

وما قاله فى الذات ، يلزمه فى اللازم ، ولو كان لازماً ، لم يقل فى جواب ما هو .

وأيضاً إن كان يدل على لازم للأشياء — وفى نسخة « الأشياء » وفى نسخة بدونهما — فهل يدل على ذلك اللازم .

بتواطؤ .

---

(١) فى تعبيره بالزعم ، وفى تصريحه سابقاً بقوله (فهو قول باطل ، وما قاله أحد منهم إلا ابن سينا فقط) اعتراف بأن الغزالى محق فى نقده لهذه النقطة .

ولكن ابن رشد كان ملتوياً فى تعبيره فلم يعط الحق للغزالى صراحة ، وإنما قال (حكاية الغزالى أن الفلاسفة قالوا هذا القول ، باطلة لأن القائل هو ابن سينا فقط) .

ومن قرأ مقدمات الغزالى فى كتاب التهافت يدرك منها أن الغزالى ينقد ما ارتضاه أرسطو من فلسفة من قبله ، مع ما أضافته إليها ، وينقد من ذلك ما ارتضاه الفارابى وابن سينا مما ارتضاه أرسطو ، أما ما عدلا عنه لسخفه فى نظرهما ، فلم ير الغزالى ضرورة للوقوف عنده (انظر المقدمة الأولى من مقدمات كتاب تهافت الفلاسفة) .

وهذا من ابن رشد يوضح أنه دخل المعركة مع الغزالى باعتبارها معركة بين الغزالى وبين فلسفة أرسطو ، وتحمس ابن رشد مصروف إلى هذا الجانب فقط ، أما حين تتطور المعركة إلى أن تصبح معركة بين ابن سينا والفارابى فى طرف ، وبين الغزالى فى طرف ؛ فإن تحمس ابن رشد يخمد حتى إنه ليعطى الحق للغزالى فى كثير من المواضع ، وهذا واحد منها .

أو باشتراك .

أو بلزوم آخر .

فإن كان – وفى نسخة « فان كان كان » – يدل بتواطؤ – وفى نسخة « متواطىء » – فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ ، على أمور مختلفة الذوات – وفى نسخة « الذات » –

وأظن أن ابن سينا – وفى نسخة « وأظن ابن سينا أنه » – يسلم هذا وهو – وفى نسخة « أوهو » – مستحيل ؛ لأنه لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يكون عن الأشياء المختلفة شىء هو متفق وواحد ، إلا – وفى نسخة « لا » – من جهة ما تلك الأشياء المختلفة ، متفقة فى طبيعة واحدة ؛ إذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة ، كما يكون العقل الواحد صادراً أيضاً عن طبيعة واحدة .

وإذا كان ذلك مستحيلا ، فاسم (الموجود) إنما يدل من الأشياء ، على ذوات متقاربة المعنى ، وبعضها فى ذلك أتم من بعض ؛ ولذلك كانت الأشياء التى وجود – وفى نسخة « وجودها » وفى أخرى «وجودها الذى» – مثل هذا الوجود – وفى نسخة « الموجود » – فيها ، أول ، هو العلة – وفى نسخة « العلم » – فى سائر ما يوجد فيها فى – وفى نسخة « من » – ذلك الجنس .

مثال ذلك : أن قولنا : حار ، مقول بتقديم وتأخير على النار ، وعلى الأشياء الحارة .

والذى يقال عليه بتقديم منها ، وهى النار ، هى السبب فى وجود سائر الأشياء الحارة ، حارة – وفى نسخة بدون كلمة « حارة » –

وكذلك الأمر فى « الجوهر » وفى « الفعل » وفى « المبدأ » وفيما — وفى نسخة « أو فيما » — أشبه ذلك من الأسماء.

وأكثر طبائع ما ينطوى عليه العلم الإلهى هى — وفى نسخة « وهو » وفى أخرى « هو » — من هذا الجنس.

والأسماء التى بهذه الصفة توجد فى الجواهر ، وتوجد فى الأعراض.

* * *

[١٥٤] — وما قاله[١] فى رسم الجوهر :

فقال — وفى نسخة بدون عبارة « فقال » — وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — المشاركة — وفى نسخة « المشرعة » — فى كونه جوهراً ؛ فإن معنى كونه جوهراً ، أنه موجود لا فى موضوع ، والموجود — وفى نسخة « والموعود » — ليس بجنس.

* * *

[١٥٤] — هو شىء لا معنى له ، بل الموجود — وفى نسخة « الوجود » — وهو جنس الجوهر المأخوذ فى حده على نحو — وفى نسخة « نوع » — ما تؤخذ — وفى نسخة « توجد » — أجناس هذه الأشياء فى حدودها.

وقد تبين ذلك (أبو نصر) فى كتابه فى (البرهان) والأمر عند القوم أشهر من هذا.

* * *

وإنما غلط[٢] (ابن سينا) أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب ، وكان الذى يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل — وفى نسخة « ولا بد بل » — فى الحقيقة

---

(١) أى الغزالى.

(٢) أغلاط ابن سينا فى نظر ابن رشد.

على معقول من المعقولات الثوانى ، أعنى المنطقية ، ظن أنه حيث ما — وفى نسخة « سبب ما » — استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المترجمون أن — وفى نسخة « أنه » — يدل به على ما يدل عليها — وفى نسخة « عليه » — اسم (الذات) و « الشيء » .

* * *

وقد بين ذلك (أبو نصر) فى كتاب الحروف ، وعرف أن أحد أسباب — وفى نسخة « أن أسباب » — الغلط الواقع فى ذلك ، هو أن اسم الموجود ، هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض بل هو فى أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب لفظاً يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء يقسمونه وفى نسخة « ينسبونه » — :

إلى الجوهر ، والعرض .

وإلى القوة ، والفعل .

أعنى لفظاً ، هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الموجود ، لا على — وفى نسخة «عن » — أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل — وفى نسخة « فدل » — على عرض . بل معنى — وفى نسخة « بل على معنى » — ما يدل عليه اسم الذات .

فهو اسم صناعى ، لا لغوى .

وبعضهم رأى لموضع الإشكال الواقع فى ذلك — وفى نسخة « الواقع فى تلك » وفى أخرى « التى أقع فى تلك » — أن يعبر — و نسخة « يعدل » — عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم

فيه بأن اشتق من — وفى نسخة « عن » — لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى ، فاستعمل بدل اسم الموجود ، اسم الهوية .

لكنه أيضاً تكلف من هذا اللفظ ، صيغة ليست موجودة —وفى نسخة « صيغة موجودة » — فى لسان العرب ؛ ولذلك عدل الفريق الآخر ، إلى — وفى نسخة « بل » — اسم الموجود .

* * *

والموجود الذى هو بمعنى الصادق ، هو الذى مفهومه هو غير مفهوم الماهية ؛ ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود .

وهذا المعنى هو غير الماهية فى المركب ضرورة .

وهو فى البسيط والماهية واحد ، لا المعنى الذى دل به عليه المترجمون باسم الموجود ؛ فان — وفى نسخة « فاذا » — هذا هو الماهية بعينها .

فاذا قلنا : إن الموجود .

منه جوهر .

ومنه عرض — وفى نسخة « وعرض » —

لزم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذى دل عليه المترجمون ، وهو الدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الأشياء المختلفة — وفى ونسخة « المجملة » —

وإذا قلنا : إن الجوهر موجود ، لزم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق .

* * *

وكذلك — وفى نسخة « ولذلك » — إذا فهمنا من المسألة المشهورة عند القدماء ، وهى القائلة :

هل الموجود : واحد ، أو أكثر من واحد .

وهى التى تكلم فيها (أرسطو) مع (برمنيدس) — وفى نسخة « برمنيديس » و (مالسيس) — وفى نسخة « وأماليسيس » — من القدماء ، فى الأولى من (السماع الطبيعى) .

فليس ينبغى أن يفهم من ذلك ، إلا ما يدل على الذات . ولو كان الموجود يدل على عرض فى موضوع لكان قول من قال : إن « الموجود واحد ، متناقضاً فى نفسه .

وهذا كله بيِّن لمن ارتاض فى كتب القوم .

* * *

[١٥٥] — ولما فرغ من تقرير — وفى نسخة « تقريره ، وفى أخرى « تقدير » — قولهم ، أخذ فى الرد عليهم فقال :

— وفى نسخة بدون عبارة « فقال » — :

قال أبو حامد ؛ فهذا تفهيم مذهبهم .

والكلام عليه من وجهين : مطالبة ، وإبطال .

* * *

أما — وفى نسخة « وأما » — المطالبة : فبأن — وفى نسخة « فهو أن » وفى أخرى « هو » — يقال :

هذا حكاية المذهب ، فبم عرفتم استحالة ذلك فى حق الأول ؟ حتى بنيتم — وفى نسخة « نفيتم » وفى أخرى « يتم » — عليه نفى التثنية ؛ إذ قلتم : إن الثانى — وفى نسخة« البارى »— ينبغى— وفى نسخة «لاينبغى»— أن يشاركه فى شىء ، ويباينه فى شىء .

والذى فيه :

ما يشاركه به .

وما — وفى نسخة « و » — يباين به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — فهو مركب ، والمركب محال .

[١٥٥] — قلت : إن هذا إنما يلزم فى المشاركة التى توجد من قبل الجنس المقول بتواطو — وفى نسخة « بالتواطو » — لا من قبل الجنس بتشكيك — وفى نسخة « بالتشكيك » —.

فاذا أنزل مع — وفى نسخة « على » — الإله الثانى — وفى نسخة بدون كلمة « الثانى » وفى أخرى بدون عبارة « الإله الثانى » — إله — وفى نسخة « له » — فى مرتبة الأول ، فى الألوهية

فاسم — وفى نسخة « باسم » — الاله — وفى نسخة بدون كلمة « الإله » — مقول عليهما بتواطو ، فهو جنس ، فينبغى أن يفترقا بفصل ، فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .

والفلاسفة لا يجوزون — وفى نسخة « لم يجوزوا » — على موجود قديم أصلا اشتراكاً — وفى نسخة « اشتراك » — فى الجنس ، وإن كان مقولا — وفى نسخة بزيادة « معه » — بتقديم وتأخير ، أن يكون المتقدم علة المتأخر .

* * *

[١٦٥] — ثم قال أبو حامد مناقضاً لهم — وفى نسخة « للفلاسفة » — :

فنقول : هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالته ؟ ولا دليل عليه إلا قولكم — وفى نسخة « قولهم » وفى أخرى « القول » — المحكى عنكم — وفى نسخة « عنهم » — فى نفى الصفات ، وهو أن :

المركب من الجنس والفصل مجتمع — وفى نسخة « يجتمع » — من أجزاء .

فإن كان يصح لواحد — وفى نسخة « للواحد » — من الأجزاء ، أو الجملة ، وجود دون الآخر ، فهو واجب الوجود ، وما عداه ليس بواجب — وفى نسخة « الوجود دون ما عداه » —

وإن كان لا يصح للأجزاء — وفى نسخة « للآخر » — وجود دون المجتمع ، ولا للمجتمع وجود — وفى نسخة بدون كلمة « وجود » — دون الأجزاء — وفى نسخة « الآخر » — فالكل معلول محتاج .

وقد تكلمنا عليه فى الصفات ، وبينا أن ذلك ليس بمحال فى قطع التسلسل — وفى نسخة « تسلسل العلل » — والبرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل .

فأما العظائم التى — وفى نسخة « الذى » — اخترعوها فى لزوم اتصاف واجب الوجود ، فلم يدل عليه دليل .

فإن — وفى نسخة « فإن »— كان واجب الوجود ما وصفوه به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — وهو أنه لا يكون فيه كثرة ، فلا يحتاج فى قوامه إلى غيره ، فلا دليل إذن على إثبات واجب الوجود ، وإنما الدليل على — وفى نسخة « دل على » — قطع التسلسل فقط .

وهذا — وفى نسخة « وهذا فن » — وقد فرغنا — وفى نسخة « فرضنا » — منه فى الصفات ، وهو فى هذا النوع أظهر ؛ فإن انقسام الشىء إلى الجنس والفصل ليس — وفى نسخة ، « ليس هو » — كانقسام الموصوف إلى ذات وصفة — وفى نسخة « الشىء إلى صفة وموصوف » وفى أخرى« الموصوف إلى ذات وصفة : أى إلى صفة وموصوف » —

فإن الصفة غير الذات .

والذات غير الصفة .

والنوع ليس غير الجنس من كل وجه . فمهما ذكرنا النوع ، فقد ذكرنا الجنس وزيادة .

وإذا ذكرنا الإنسان — وفى نسخة « إنسانا » وفى أخرى « الإنسانية » — فلم نذكر إلا الحيوان مع زيادة نطق .

فقول القائل : إن الإنسانية هل تستغنى عن الحيوانية ، كقول القائل — وفى نسخة « كقوله » — :

إن الإنسانية هل تستغنى عن نفسها ، إذا انضم إليها شىء آخر ؟ فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف .

* * *

ومن أى وجه يستحيل أن تنقطع سلسلة المعلولات على علتين :

إحداهما : علة السموات .

والأخرى : علة العناصر .

أو إحداهما : — وفى نسخة « أحدهما » — : علة العقول .

والأخرى — وفى نسخة « والآخر » — : علة الأجسام كلها :

ويكون بينهما مباينة ومفارقة فى المعنى كمباينة — وفى نسخة « كما بين » — (الحمرة) و (الحرارة) فى محل واحد ؛ فإنهما متباينان — وفى نسخة « مباينان » وفى أخرى « يتباينان » — فى المعنى — وفى نسخة « بالمعنى » — من غير أن يفرض فى (الحمرة) تركيب جنسى وفصلى — وفى نسخة « تركيب جنسياً وفصلياً » — بحيث يقبل الانفصال .

بل إن كان فيه كثرة، فهو نوع كثرة لا يقدح فى وحدة — وفى نسخة « وجود » — الذات .

فمن أى وجه يستحيل هذا فى العلل ؟

وبهذا يتبين — وفى نسخة « تبين » — عجزهم عن نفى إلهين صانعين .

[١٥٦] — قلت :

أما التركيب الذى يكون من — وفى نسخة « بين » — الجنس والفصل ، فهو بعينه التركيب الذى يكون من — وفى نسخة « عن » — الشيء الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — بالقوة . والشيء الذى يكون بالفعل .

لأن الطبيعة التى يدل عليها الجنس ليس — وفى نسخة « ليست » — توجد بالفعل فى وقت من الأوقات خالية من الطبيعة التى تسمى الفصل والصورة .

وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد، ولا فاعل ؛ لأن الفصل من شروط — وفى نسخة « شرط » —

وجود – وفى نسخة بدون كلمة « وجود » – الجنس ، من جهة ما هو القوة ، فليس يوجد عاريا من الفصل .

فمقارنة كل واحد منهما صاحبه ، بجهة ما، شرط فى وجود الاخر .

والشيء بعينه، لا يمكن أن يكون علة لشرط وجوده، فله . ضرورة علة هى التى أفادته الوجود ، بأن قرنت الشرط بالمشروط فيه

* * *

وعندهم أيضاً أن القابل بالحقيقة ، هو ما كان قوة فقط ، وإن كان فعلا فبالعرض .

والمقبول ما كان فعلا ، وإن كان قوة فبالعرض .

وذلك أن – وفى نسخة « أنه » – ليس يتميز المقبول فيه من القابل إلا من جهة أن أحدهما بالقوة شيء آخر ، وهو بالفعل الشيء المقبول – وفى نسخة بدون عبارة « فيه من القابل. . . الشيء المقبول » .

وكلما كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – هو بالقوة شيئاً – وفى نسخة « شيء » – آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك –وفى نسخة بدون كلمة « ذلك »– الشيء الآخر ، ويخلع الشيء الذى هو– وفى نسخة بدون كلمة « هو » – بالفعل.

ولذلك إن ألفى ههنا .

قابل بالفعل .

ومقبول بالفعل .

فكلاهما – وفى نسخة « وكلاهما » – قائم بذاته، لكن القابل هو جسم – وفى نسخة بزيادة « لا عرض »– ضرورة ؛ فان القبول إنما يوجد أولا :

للجسم .

أو لما هو كالجسم .

فان الأعراض لا توصف بالقبول .

ولا الصور – وفى نسخة « بالقبول » –

ولا الصور – وفى نسخة « ولا الصورة » –

ولا السطح .

ولا الخط .

ولا النقطة – وفى نسخة « ولا النقط » –

ولا بالجملة – وفى نسخة « وبالجملة » – ما لا ينقسم .

وأما فاعل ليس بجسم ، فقد قام عليه البرهان

وأما قابل – وفى نسخة « القابل » – ليس بجسم ، ولا فى جسم فمستحيل .

إلا ما تشككوا من أمر العقل الذى بالقوة ؛ فإنه :

إذا كان المركب من صفة وموصوف – وفى نسخة « موصوف وصفة » – ليست زائدة على الذات ، كان كائناً فاسداً ، وكان جسما ضرورة .

وإن كان مركباً من موصوف وصفة زائدة على الذات ، من غير أن يكون فيه قوة فى الجوهر ، ولا قوة على – وفى نسخة « فى » – تلك الصفة ، مثل ما يقول القدماء

فى الجرم السماوى ، لزم ضرورة أن يكون ذا كمية ، وأن يكون جسما ، لأنه إن – وفى نسخة « إذا » – ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ، ارتفع عنها أن يكون قابلة محسوسة ، – وفى نسخة « أن يكون قابلا محسوساً » –

وكذلك يرتفع إدراك الحس عن تلك الصفة ، فتعود الصفة

والموصوف كلاهما عقلا ، ــ وفى نسخة « عقل » ــ فيرجعان إلى معنى واحد بسيط ؛ لأن العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما أنهما ــوفى نسخة « من أمرهما أنها »ــمعنى واحد ؛ إذ كان التكثير فيهما بالعرض ، أعنى من جهة الموضوع

* * *

وبالجملة : فوضع القوم ذاتاً وصفات ــ وفى نسخة « وصفاتاً » ــ زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وضعهم جسما قديماً ، وأعراضاً محمولة فيه ، وهم لا يشعرون ؛ لأنهم إذا رفعوا الكمية التى هى الجسمية ، ارتفع أن يكون ــ وفى نسخة بدون كلمة « يكون » ــ فى نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول .

فأن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا وذلك ــ فى نسخة بدون عبارة « ذلك » ــ هو الواحد البسيط الحق .

* * *

وقولهم ــ إن تغليطهم كله إنما هو من باب تسميتهم إياه واجب الوجود وإنه إذا ــ وفى نسخة بدون كلمة « إذا » ــ استعمل بدل ذلك ــ وفى نسخة « يدل على ذلك » ــ ما ليس له علة ، لم يلزم الاول ــ وفى نسخة بدون كلمة « الأول » ــ ماالزموه ــ وفى نسخة « لزمه » ــ من الصفات الواجبة لواجب الوجود .

ليس بصحيح ، لأنه إذا وضع موجود ليس له علة، وجب أن يكون واجب الوجود نفسه .

كما أنه إذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه ، وجب

أن لايكون له علة ، وإذا لم يكن له فأحرى أن لا ينقسم إلى شيئين .

علة ، ومعلول .

ووضع المتكلمين : الأول ، مركباً من صفة وموصوف — وفى نسخة « صفة موصوف » — يقتضى — وفى نسخة « يقضى » — أن يكون له علة فاعلة ، فلا يكون علة أولى ، ولا واجب الوجود .

وهو ضد ما وضعوه ، من كونه من الموجودات التى ترجع الصفة والموصوف فيها إلى معنى واحد بسيط ، فلا معنى لتكرار هذا ، والإطالة فيه .

* * *

وأما ما قاله (١) من أن الأول سبحانه وتعالى إن لم يستحل — وفى نسخة « يستحيل — فى حقه أن يكون مركباً من موصوف وصفة زائدة على الموصوف ، فهو أحرى أن لا يستحيل أن يكون مركباً من موصوف وصفه — وفى نسخة بدون عبارة « زائدة على الموصوف . . . من موصوف وصفة » — هى عين الموصوف .

* * *

فقد قلنا : على أى جهة يستحيل ، وعلى أى جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين — وفى نسخة « كونها مفارقين » — للمواد .

* * *

وأما قوله (٢) — وفى نسخة « قولهم » — : إن برهانهم على نفى الإثنينية ليس بمانع أن يكون ههنا إلهان :

أحدهما ؛ هو علة السماء مثلا — وفى نسخة بدون كلمة « مثلا » —

والآخر : هو علة الأرض .

أو أحدهما : — وفى نسخة « أحدهما هو » — علة المعقول .

والآخر : علة المحسوس من الأجسام .

---

(١) أى الغزالى .

(٢) أى الغزالى .

ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضى تضادا مثل المباينة — وفى نسخة « أمثال المائية » — التى توجد بين الحمرة والحرارة ؛ فإنها توجد — وفى نسخة « توجدان » — فى محل واحد .

فنقول ليس بصحيح ؛ لأنه إذا فرض اختراع الموجود — وفى نسخة «الموجودات» — وابتداعه — وفى نسخة « وابتداعها » — لطبيعة واحدة ، وذات واحدة ، لا لطبائع مختلفة ؛ لزم ضرورة ، متى وضع شىء من تلك الطبيعةمساوياً فى الطبع والعقل للطبيعةالأولى ، أن يكونا .

مشتركين فى وصف .

متباينين — وفى نسخة « ومتباينين » — فى وصف .

والذى يتباينان به لا يخلو أن يكون :

من نوع تباين الأشخاص .

أو من نوع تباين الأنواع .

فإن كان من نوع تباين الأنواع ، قيل عليهما — وفى نسخة « عليها » — اسم الإله باشتراك الاسم ؛ وذلك خلاف — وفى نسخة بدون كلمة « خلاف » — ما وضع ؛ لأن الأنواع المشتركة فى جنس واحد هى :

إما أضداد .

وإما مابين الأضداد .

وهذا كله مستحيل .

وإن كان تباينهما بالشخص فكلاهما فى مادة ، وذلك خلاف مااتفق عليه .

وأما إن وضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض ، وأنها مقولة عليها بتقديم وتأخير ، فالطبيعة الأولى أشرف من الثانية ، والثانية معلولة عنها ضرورة ، حتى يكون مثلا مبتدع

السموات ، هو المبتدع — وفى نسخة « مبتدع » — للعلة التى ابتدعت الاسطقسات .

وهذا هو وضع الفلاسفة .

وكلا الوضعين يرجع إلى وضع علة أولى .

أعنى من يضع أن الأول يفعل بوسائط علل كثيرة .

أو يضع أن الأول علة بنفسه لجميع الأشياء المختلفة بغير واسطة

لكن هذا لا يجوز عند الفلاسفة ؛ لأن المعلوم بنفسه — وفى نسخة بدون عبارة « لجميع الأشياء . . . المعلوم بنفسه » — أن — فى نسخة « إلى » — العوالم قامت من علة ومعلول ؛ فان — وفى نسخة « وإن » — البحث عن هذه العلل هو الذى أفضى — وفى نسخة « أقصى » — بنا إلى علة أولى لجميعها .

ولو كانت هذه المبادىء المختلفة بعضها مطلقاً من بعض ، أعنى ليس بعضها عللا لبعض ، لما كان من العالم شىء واحد ومرتبط — وفى نسخة « مرتبط » —

وهذا المعنى هو الذى دل على إبطاله قوله سبحانه وتعالى :
(لو كان فيهما آلهة إلاالله لفسدتا) .

* * *

[١٥٧] — قال أبو حامد :

فإن قيل : إنما يستحيل هذا من حيث إن ما به المباينة بين الذاتين :

إن كان شرطاً فى وجوب الوجود ، فينبغى أن يوجد لكل واجب — وفى نسخة « لكل واحد » وفى أخرى « لكل واحد واجب » — وجود . فلا يتباينان .

وإن لم يكن هذا شرطاً ، ولا الآخر — وفى نسخة « والآخر » — شرطاً ، فكل ما لا يشترط فى وجوب الوجود ، فوجوده مستغن عنه ، ويتم وجوب الوجود بغيره .

قلنا : هذا عين — وفى نسخة « غير » —ما ذكرتموه فى الصفات ، وقد تكلمنا عليه .

ومنشأ التلبيس فى جميع ذلك ، فى لفظ واجب الوجود ، فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به : موجود لا — وفى نسخة « لا علة له ولا » — فاعل له ، قديم .

وإن كان المراد — وفى نسخة بدون عبارة « به موجود . . . كان المراد » — هذا فليترك لفظ واجب الوجود ، وليبين أن موجوداً لا — وفى نسخة بدون عبارة « فاعل له . . . موجودا لا » — علة له — وفى نسخة بزيادة « قديماً » — ولا فاعل له — وفى نسخة « ولا فاعل » وفى أخرى « لا فاعل له » — يستحيل — وفى نسخة « ولا يستحيل » — فيه التعدد والتباين ، ولا يقوم عليه دليل .

* * *

فيبقى قولهم : إن ذلك هل هو شرط فى أن لا يكون له علة ، فهو هوس ؛ فإن ما لا علة له ، قد بينا أنه لا يعلل — وفى نسخة « لا يقال » — كونه لا علة له ، حتى يطلب شرطه .

وهو — وفى نسخة «أو هو » وفى أخرى « إذ هو » — كقول القائل : إن السوادية هل هى شرط — وفى نسخة بدون كلمة « شرط » — فى كون اللون لوناً ، فإن كان شرطاً فلم كانت — وفى نسخة « كان » — الحمرة لوناً ؟

فيقال : أما فى حقيقته ، فلا يشترط واحد منهما : أعنى ثبوت حقيقة اللونية فى العقل .

وأما فى وجوده ، فالشرط أحدهما ، لا بعينه . أى — وفى نسخة « إذ » — لا يمكن جنس فى الوجود — وفى نسخة « من الموجود » وفى أخرى « فى الموجود » — إلا وله فصل .

وكذلك — وفى نسخة « فكذلك » — من يثبت علتين ويقطع التسلسل فيهما — وفى نسخة « بهما » — فيقول : يتباينان — وفى نسخة « متباينان » — بفصل . وأحد — وفى نسخة « واحد » — الفصول — وفى نسخة « من الفصول » — وفى أخرى

« الفصل » — شرط الوجود — وفى نسخة « الوجوب » — لا محالة ، ولكن لا على التعين — وفى نسخة — « التعيين » وفى أخرى « المعين » —

* * *

[١٥٨] — قلت :

حاصل ما حكاه فى الاحتجاج عن الفلاسفة : أنهم يقولون : لا يخلو أن يكون :

الفصل الذى يقع — وفى نسخة «يرتفع » — به الاثنينية فى واجب الوجود ، هو شرط وجوب الوجود .

أو — وفى نسخة « إن » وفى أخرى « أو إن » وفى رابعة « إن » — يكون فصلا ليس بشرط فى وجوب الوجود .

فإن كان الفصل الذى به يفترقان ، شرطاً فى وجوب الوجود فى حق — وفى نسخة « حد » — كل واحد منهما ، فلا يفترقان فى وجوب الوجود ، فواجب الوجود واحد ضرورة ؛ كما أنه لو كان السواد شرطاً فى وجوب اللون . والبياض شرطاً فى اللونية ، لم يفترقا — وفى نسخة « لم يفترقان » — فى اللونية .

وإن كان الفصل الذى به يفترقان ، ليس له مدخل فى وجوب الوجود ، فوجوب الوجود — وفى نسخة « الوجود فوجب » — لكل واحد منهما بالعرض .

وهما اثنان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود .

* * *

وهذا الكلام غير صحيح ؛ فان الأنواع شرط فى وجود الجنس . وكل واحد منهما شرط فى وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين ؛ لأنه لو كان ذلك — وفى نسخة « لو كان » وفى أخرى

« لو ذلك » ــ كذلك لم يجتمعا فى وجود اللون .

* * *

وهو ــ وفى نسخة « فهو » ــ يعاند هذا القول بمعاندتين :

إحداهما : أن هذا إنما عرض من حيث يظن أن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع ، وليس الأمر عندنا كذلك ، بل إنما نفهم من واجب الوجود أمراً سلبياً ، وهو أنه لا علة له والأسلاب ــ وفى نسخة «والسلب » ــ غير معللة ، فكيف يستعمل فى نفى ما لا ــ وفى نسخة بدون عبارة « علة له والأسلوب . . . فى نفى ما لا » ــ علة له مثل هذا ؟حتى يقال: لا يخلوأن تكون ما به يفترق ما لا علة له مما ــ وفى نسخة « فما » ــ لا علة له ــ وفى نسخة بدون عبارة « له » ــ :

شرطاً فى كونه لا علة له .

أو لا يكون شرطاً .

فان كان شرطاً ، لم يكن هنالك تعدد ولا افتراق .

وإن لم يكن شرطاً ، لم يقع به تعدد ــ وفى نسخة بدون عبارة « ولا افتراق . . . به تعدد » ــ فيما لا علة له ، وكان ما لا علة له ــ وفى نسخة بدون عبارة« وكان ما لاعلة له» ــ واحداً ــ وفى نسخة « واحد » ــ

* * *

ووجه فساد هذا القول ، فيما زعم هو ، أن ما لاعلة له نفى محض . والنفى ليس له علة ، فكيف يكون له شرط هو السبب فى وجوده ؟

وهذه مغالطة ؛ فإن الأسلاب الخاصة ــ وفى نسخة

« الحاصلة » ـ التى تجرى مجرى الأسماء المعدولة وهى الأسلاب التى نستعمل فى تمييز الموجودات بعضها من بعض ، لها علل وشروط ، هى ـ وفى نسخة « وهى » ـ التى اقتضت لها ذلك السلب .

كما لها أسباب وشروط هى التى اقتضت لها الأوصاف الإيجابية ، فلا فرق فى هذا المعنى ، بين الصفات الإيجابية والسلبية .

ووجوب ـ وفى نسخة « ووجود » ـ واجب الوجود ، هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ صفة لازمة لما ـ وفى نسخة « له » ـ لا علة له ، فلا فرق بين أن يقال فيه .

واجب الوجود . أو علة له .

فالهوس هو من المتكلم بمثل هذا القول ، لا من خصومه ـ وفى نسخة « خصوصه » وفى أخرى « خصمه » .

* * *

وأما المعاندة الثانية : فتحصيلها : أن قولهم :

لا يخلو أن يكون الفصل الذى به ـ وفى نسخة « أن يكون ما به » ـ يتباين ـ وفى « نسخة تتباين » ـ واجب الوجود .

شرطاً .

أو ليس بشرط .

فإن كان شرطاً ، فلم ـ وفى نسخة « فلم لم » ـ ينفصل أحدهما عن الثانى ، من حيث هو واجب الوجود ، فواجب الوجود واحد .

وإن لم يكن شرطاً ، فواجب الوجود ليس له فصل به ينقسم هو ـ وفى نسخة « وهو » ـ مثل قول القائل .

اللون إن وجد منه أكثر من واحد ، فلا يخلو :

أن يكون ما ينفصل به لون عن لون ، شرطاً فى وجود اللون .

أو لا يكون .

فإن كان شرطاً فى وجود اللون ، فلم ينفصل أحدهما عن الثانى ، من جهة ما هو لون ، ويكون اللون طبيعة — وفى نسخة « طبيعية » — واحدة .

وإن لم يكن واحد — وفى نسخة « واحداً » — منهما شرطاً فى وجود اللونية ، فليس للون فصل ينفصل به عن لون آخر ، وهذا كذب

* * *

[١٥٨] — ثم قال أبو حامد هو — وفى نسخة « ثم قال هو » — عن الفلاسفة فى هذا ، جواباً ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — فقال :

فإن قيل : هذا يجوز فى اللون ؛ فإن له وجوداً مضافاً إلى الماهية ، وائداً على الماهيه ولا يجوز فى واجب الوجود ؛ إذ ليس له إلا وجوب الوجود ، وليس ثم ماهية يضاف الوجود إليها .

فكما — وفى نسخة « وكما » — أن فصل السواد ، وفصل الحمرة ، لا يشتركان — وفى نسخة « لا يشترط » — فى اللونية — وفى نسخة « للونية » — فى كونها لونية ، إنما يشترط فى وجودها الحاصل — وفى نسخة « بكونها حاصلة » — بعلة ؛ فكذلك ينبغى أن لا يشترط فى الوجود الواجب ؛ فإن الوجود الواجب للأول ، كاللونية لِلَّوْنِ ، لا كالوجود المضاف إلى اللونية .

قلنا : لا نسلم ، بل له حقيقة موصوفة بالوجود ، على ما سنبينه فى المسألة التى بعده .

وقولهم : إنه وجود — وفى نسخة « موجود » — بلا ماهية ، خارج عن المعقول .

ورجع حاصله الكلام إلى أنهم :

بنوا نفى التثنية على نفى التركيب الجنسى والفصلى .

ثم بنوا ذلك — وفى نسخة « ذاك » — على نفى الماهية وراء الوجود .

فهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس بطل عليهم الكل، وهو بنيان ضعيف الثبوت ، قريب من بيت — وفى نسخة « بيوت » — العنكبوت .

[١٥٨] — قلت :

جوابه عن الفلاسفة بناه هنا على القول بأن الوجود ، هو عرض فى الموجود ، أعنى الماهية .

وعاندهم — وفى نسخة « وعندهم » — هو بأن الوجود فى كل شيء هو غير — وفى نسخة « عين » — الماهية .

وزعم أن قولهم ، إنما بنوه على هذا .

والفرق الذى — وفى نسخة « التى » — أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال ، كما ألزموا من أمر اللونية والفصول التى فيها كيفما وضعوا الأمر ؛ فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هى علة الجنس ، سواء أنزلت للجنس وجوداً غير ماهيته — وفى نسخة « ماهية » — أو ماهية — وفى نسخة « ماهيته » — نفس وجوده ؛ لأنه إن كانت فصولا للوجود ، كان الوجود للون غير ماهية اللون ، لزم أن تكون الفصول التى ينقسم بها اللون ، فصولاً لماهية اللون ، بل فصولا — وفى نسخة « فصولا لا » — لعرض من أعراضه .

وذلك فرض مستحيل ؛ ولذلك ألحق هو أنّا إذا قسمنا اللون لفصوله ، فقلنا :

الوجود للون بما هو لون ، إنما يكون بالفعل :

إما لأنه أبيض .

أو أسود .

أو غير ذلك من الألوان .

فلم نقسم عرضاً للون ، وإنما قسمنا جوهر اللون .

فالقول — وفى نسخة « بالقول » — بأن الوجود — وفى نسخة « الموجود » — عرض فى الموجود باطل بهذا المعنى .

والاعتراض .

وجوابه هو — وفى نسخة بدون كلمة «هو» — عن الاعتراض ، كلام ساقط .

* * *

[١٥٩] — وقوله[1] :

إنهم بنوا نفى التثنية ، على نفى التركيب بالجنس والفصل — وفى نسخة « بالجنس والفصلى » وفى أخرى « بالجنسى والفصلى » —

ثم بنوا ذلك — وفى نسخة « ذاك » — على نفى الماهية وراء الوجود .

فمتى — وفى نسخة « فهما » — أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس ، بطل عليهم الكل .

* * *

[١٥٩] — كلام غير صحيح ؛ فان بنياتهم نفى التثنية بالعدد فى شيئين بسيطين مقول عليهما الاسم — وفى نسخة بدون كلمة «الاسم» — بتواطؤ — وفى نسخة « بالتواطؤ » — أمر بين بنفسه فانه متى أنزلنا التثنية والاشتراط فى شيئين بسيطين عاد البسيط مركباً .

* * *

وتحصيل القول فى هذا أن الطبيعة المسماة بـ « واجب الوجود» وهى التى لا علة لها ، وهى علة لغيرها ، أنه لا يخلو :

أن تكون واحدة بالعدد .

أو كثيرة .

(١) أى الغزالى .

ثم إن كانت كثيرة ، فلا يخلو :

أن تكون كثيرة بالصورة – وفى نسخة « بالصور » – واحدة بالجنس المقول بتواطؤ أو واحدة بالنسبة .

أو تكون واحدة بالاسم فقط .

فإن كانت مختلفة بالعدد ، مثل زيد وعمرو ، وواحدة – وفى نسخة « واحدة » – بالنوع ، فهى ذات هيولى ضرورة ؛ وذلك مستحيل .

وإن كانت مختلفة الصورة ، واحدة بالجنس المقول عليها بتواطؤ – وفى نسخة « بالتواطؤ » – فهى مركبة ضرورة .

وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شىء واحد ، فلا يمنع – وفى نسخة « يمتنع » – من ذلك مانع ، وبعضها علل لبعض ، وتنتهى – وفى نسخة « تنتهى » – إلى أول فيها . وهذه هى حال الصورة المفارقة للمواد عند الفلاسفة .

وأما إن كانت إنما تشترك فى الاسم ، فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد ؛ فان هذه هى حال الأسباب الأول الأربعة : أعنى :

الفاعل الأول .

والصورة الأخيرة .

والغاية الأخيرة – وفى نسخة بدون عبارة « والغاية الأخيرة » –

والمادة الأخيرة

فلذلك – وفى نسخة « فكذلك » – ليس يحصل من هذا النحو – وفى نسخة « النوع » – من الفحص شىء محصل – وفى نسخة « يحصل » – ولا يفضى إلى المبدأ الأول ، كما ظن ابن

سينا ، ولا أنه واحد ولا بد .

* * *

[١٦٠] – قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » – :

المسلك الثانى : الإلزام – وفى نسخة « للإلزام » وفى أخرى « فى الإلزام » – وهو أنا نقول :

إن لم يكن الوجود والجوهرية ، والمبدئية ، جنساً ؛ لأنه ليس مقولا فى جواب ما هو .

فالأول عندكم عقل مجرد ، كما أن سائر العقول ، التى هى المبادئ للوجود –وفى نسخة «للموجود » – المسماة – وفى نسخة « المسمى» – بالملائكة– وفى نسخة « الملائكة » وفى أخرى « ملائكة » – عندهم ، التى هى معلولات الأول ، عقول مجردة عن المواد .

* * *

فهذه الحقيقة تشمل – وفى نسخة «تشتمل » – الأول ، ومعلوله الأول – وفى نسخة بدون عبارة « عقول مجردة . . . ومعلوله الأول » – فإن الموجود – وفى نسخة « المعلول » – الأول أيضاً بسيط – وفى نسخة « بسيط أيضاً » – لا تركيب فى ذاته ، إلا من حيث لوازمه ، وهما مشتركان فى أن كل واحد : عقل مجرد عن المادة .

وهذه حقيقة جنسية ، فليس العقلية المجردة للذات – وفى نسخة « الذات » – من اللوازم ، بل هى الماهية ، وهذه الماهية مشتركة بين :

الأول .

وسائر العقول .

فإن لم يباينها شيء – وفى نسخة « بشيء » – آخر ، فقد عقلتم – وفى نسخة « عقلت » – الإثنينية – وفى نسخة « اثنينية » – من غير مباينة .

وإن – وفى نسخة « فإن » – باينتها .

فما – وفى نسخة « بما » – به المباينة ، غير ما به المشاركة .

والعقلية والمشاركة – وفى نسخة « والعقلية المشاركة » – وفى نسخة « أو العقل » – فيها مشاركة فى الحقيقة ؛ فإن الأول :

عقل نفسه .

وعقل غيره ، عند من يرى ذلك ، من حيث إنه فى ذاته عقل مجرد عن المادة .

وكذلك المعلول الأول ، وهو العقل الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — الذى أبدعه الله تعالى من غير واسطة ، مشارك فى هذا المعنى .

والدليل عليه : أن العقول — وفى نسخة « للمعقول » — التى هى معاولات — وفى نسخة « معقولات » — أنواع مختلفة ، وإنما :

اشتراكها فى العقلية .

وافتراقها — وفى نسخة « واقترانها » — بفصول سوى ذلك .

وكذلك الأول يشارك — وفى نسخة « شارك » — جميعها فى العقلية ، فهم — وفى نسخة «فهو» — فيه بين نقض القاعدة والمصير — وفى نسخة « أو المصير » — إلى أن — وفى نسخة « إلى » وفى أخرى « و » — العقلية ليست مقومة للذات ، وكلاهما محال — وفى نسخة « محالا » — عندهم .

(١٦٠) — قلت :

أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا ، من أن ههنا أشياء يعمها اسم واحد .

لا عموم الأسماء — وفى نسخة « الأشياء » — المتواطئة .

ولا عموم الاسماء — وفى نسخة « الأشياء » — المشتركة .

بل عموم الأسماء — وفى نسخة « الأشياء » — المنسوبة إلى شىء واحد المشككة .

وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقى إلى أول فى ذلك الجنس ، هو العلة الأولى ، لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم ، مثل اسم الحرارة المقولة :

على النار .

وعلى سائر الأشياء الحارة .

مثل اسم الموجود المقول .

على الجوهر — وفى نسخة « الجواهر » —

وعلى سائر الأعراض .

ومثل اسم الحركة المعقول .

على الحركة فى الموضع — وفى نسخة « الوضع » —

وعلى سائر الحركات .

فلست — وفى نسخة « فليست » وفى أخرى « ولست » وفى رابعة « لست » — تحتاج إلى توقيف على الخلل الداخل فى هذا القول.

* * *

وذلك أن اسم العقل يقال :

على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتأخير .

وإن فيها — وفى نسخة « منها » — عقلاً أولا ، هو — وفى نسخة « وهو » — العلة فى سائرها وكذلك الأمر فى الجوهر .

والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة ، أن — وفى نسخة « أن يكون » — بعضها علة لبعض .

وما هو علة لشىء ، فهو متقدم على المعلول .

وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول ، واحدة بالجنس إلا فى العلل الشخصية .

وهذا النوع من المشاركة ، هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية — وفى نسخة بدون كلمة « الحقيقية » — فان الأشياء المشتركة فى الجنس ، ليس فيها أول هو العلة فى سائرها ، بل هى كلها — وفى نسخة « بل حركاتها » — فى مرتبة واحدة ، ولا يوجد

فيها شيء بسيط . والأشياء المشتركة فى معنى مقول عليها بتقدم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط

وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه أثينينة ؛ لأنه مهما فرض له ثان ، وجب أن يكون فى مرتبته — وفى نسخة « مرتبة » — من الوجود .

وفى طبيعته .

فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما ، يشتركان فيها اشتراك الجنس الحقيقى .

فيجب أن يفترقا لفصول زائدة على الجنس .

* * *

فيكون كل واحد منهما مركباً من جنس وفصل .

وكل ما هو بهذه الصفة ، فهو محدث .

وبالجملة : فالذى فى النهاية من الكمال فى الوجود، يجب أن يكون واحداً ؛ لأنه :

إن لم يكن واحداً ، لم يكن فى النهاية من الكمال ، فى — وفى نسخة بدون عبارة « الكمال فى » — الوجود — وفى نسخة بدون عبارة « يجب أن تكون . . . فى الوجود » — لأن الذى فى النهاية لا يشاركه غيره — وفى نسخة « لا يشارك غيره » —

وذلك أنه — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى بدون العبارتين — كما أنه ليس للخط — وفى نسخة « فى الخط » — الواحد من طرف واحد — وفى نسخة « الطرف الواحد » — نهايتان .

كذلك الأشياء الممتدة فى الوجود ، المختلفة بالزيادة والنقصان ، ليس لها نهايتان من طرف واحد .

فا بن سينا لما ــ وفى نسخة بدون كلمة « لما » ــ لم يعترف بوجود ــ وفى نسخة « لوجود » ــ هذه الطبيعة المتوسطة :

بين الطبيعة التى يدل عليها الاسم المتواطئ .

وبين الطبائع التى لا تشترك ــ وفى نسخة « اشتراك » ــ إلا فى اللفظ فقط ، أو فى عرض بعيد ، لزمه ــ وفى نسخة « فلزمه » وفى أخرى « ولزمه » ــ هذا الاعتراض .

المسألة الثامنة*

فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط أى هو وجود محض ، ولا ماهية ولا حقيقية يضاف الوجود[1] إليها . بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره

* * *

[١٦١] — والكلام عليه من وجهين :

الأول : المطالبة بالدليل ؛ فيقال : بم عرفتم ذلك ؟

أبضرورة العقل ؟ — وفى نسخة بدون كلمة « العقل » —

أو بنظره ؟ — وفى نسخة « بنظر » وفى أخرى « نظر » —

وليس بضرورى ، فلا بد من ذكر طريق النظر .

فإن قيل : لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، أو تابعاً — وفى نسخة « وتابعا » — لها ولازماً لها .

والتابع معلول .

فيكون الوجود الواجب — وفى نسخة « الواجب الوجود » — معلولا .

وهو متناقض .

فنقول : هذا رجوع إلى منبع — وفى نسخة بدون عبارة « إلى منبع » — التلبيس ، فى إطلاق لفظ (الوجود الواجب) .

فإنا نقول :

له حقيقة ، وماهية .

وتلك الحقيقة موجودة ، أى ليست معدومة منفية .

ووجودها مضاف إليها .

---

* وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (مسألة ثامنة) .

(١) وفى نسخة « لوجود » .

وإن أحبوا أن يسموه (تابعاً ، ولازماً) فلا مشاحة فى الأسامى ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود — وفى نسخة «لوجود غيره» — بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلية .

فإن عنوا بـ (التابع والمعلول) أن له حقيقة فاعلية ، فليس كذلك .

وإن عنوا غيره ، فهو مسلم ، ولا استحالة فيه ؛ إذ الدليل لم يدل إلا على قطع تسلسل العلل .

وقطعه بحقيقة موجودة ، وماهية ثابتة — وفى نسخة « تابعة » — ممكن ، فليس يحتاج فيه إلى سلب الماهية .

* * *

فإن قيل : فتكون الماهية سبباً للوجود ، الذى هو تابع له .

فيكون الوجود معلولا ، ومفعولا — فى نسخة « أو مفعولا » —

قلنا : الماهية فى الأشياء الحادثة — وفى نسخة « الحارة » — لا تكون سبباً للوجود فكيف فى القديم ؟ إن عنوا بـ (السبب) الفاعل له .

وإن عنوا به وجهاً آخر ، وهو أنه لا يستغنى عنه ، فليكن كذلك ، فلا استحالة فيه ، إنما الاستحالة فى تسلسل العلل ، فإذا انقطع ، فقد اندفعت الاستحالة .

وما عدا ذلك لم تعرف استحالته ، فلا بد من برهان على استحالته .

وكل براهينهم — وفى نسخة « مذاهبهم » — تحكمات ، مبناها على أخذ — وفى نسخة «حد» — لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم ، ويسلّم أن الدليل قد دل على واجب وجود — وفى نسخة « واجب الوجود» — بالنعت الذى وصفوه . وليس كذلك كما سبق .

* * *

وعلى الجملة . دليلهم فى هذا . يرجع إلى دليل .

نفى الصفات .

ونفى الانقسام الجنسى والفصلى .

إلا أنه أغمض وأضعف ، لأن هذه الكثرة لا ترجع إلا إلى مجرد اللفظ .

وإلا فالعقل يتسع لتقديرها ماهية واحدة موجودة .

وهم يقولون : كل ماهية موجودة فكثرة — وفى نسخة « فمكثرة » وفى أخرى « بكثرة » — ، إذ فيه ماهية ووجود .

وهذا غاية الضلال ؛ فإن الموجود الواحد معقول بكل حال .

ولا موجود إلا وله حقيقة .

ووجود الحقيقة لا ينفى الوحدة .

[١٦١] — قلت :

لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سنيا على وجهه ، كما فعل ، وفى نسخة « نقل » — فى [١] (المقاصد) .

وذلك أن الرجل[٢] لما اعتقد أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته ، لم يجز عنده أن تكون ذاته هى الفاعلة لوجوده فى الممكنات ؛ لأنه لو كان كذلك ، لكان الشيء علة وجوده ، ولم يكن له فاعل .

فلزم عنده من هذا أن كل ما وجدوه زائد على ذاته ، فله علة فاعلة — وفى نسخة بدون كلمة « فاعلة » —

فلما كان الأول عنده — وفى نسخة بدون عبارة « عنده » — ليس له فاعل ، وجب أن يكون وجوده عين ذاته

ولذلك ما عانده أبو حامد بأن[٣] شبّه الوجود بلازم من لوازم الذات ، ليس[٤] بصحيح ؛ لأن ذات الشيء هى علة لازمة — وفى نسخة « لازمة » —

---

(١) ابن رشد يعترف بأن أبا حامد الغزالى قد صور فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) مذاهب الفلاسفة تصويراً صحيحاً ، فينبغى الرجوع فى هذه المسألة إلى ما ذكره أبو حامد فى كتابه (تهافت الفلاسفة) وكتابه (مقاصد الفلاسفة) ؛ ليدرك هل بين ما هو مذكور فى الكتابين فرق ؟

(٢) يعنى ابن سينا .

(٣) تصوير للمعاندة التى عاند بها أبو حامد ابن سينا .

(٤) جملة ليس بصحيح خبر قوله (ما عانده به أبو حامد) .

وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده ؛ لأن وجود الشيء متقدم[1] على ماهيته

وليس وضعه ماهيته هي أنيته ، هو رفع – وفي نسخة « دفع » – لماهيته – وفي نسخة « الماهية » – كما قال[2]

بل إنما هو إيجاب اتحاد (الماهية) و (الأنية) .

وإذا وضعنا (الوجود) لاحقاً من لواحق (الموجود)

وكان الذي يعطي وجود الأشياء ، في الأشياء الممكنة ، هو الفاعل

فيجب أن يكون ما لا فاعل له – وفي نسخة بدون عبارة « له» –:

إما أن يكون لا وجود له ، وذلك مستحيل .

وإما أن يكون وجوده هو ماهيته

لكن هذا كله مبناه على غلط وهو أن الوجود للشيء لازم من لوازمه

* * *

وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بماهية الشيء ، هو الذي يدل على الصادق

ولذلك كان معنى قولنا :

هل الشيء موجود ؟ – وفي نسخة «يوجد» وفي أخرى «بوجود» –

أما – وفي نسخة بدون كلمة « أما» – فيما له سبب يقتضي وجوده فقوته – وفي نسخة « قوته » – قوة قولنا

---

(١) انظر ما معنى كون (وجود الشيء) متقدماً على (ماهيته) ؟

(٢) أي أبو حامد .

هل الشيء له سبب ؟ أم – وفى نسخة « أو » – ليس له سبب ؟

هكذا يقول أرسطو[١] – وفى نسخة « أرسطاطاليس » – فى أول (المقالة الثانية) من كتاب (البرهان) .

وأما إذا لم يكن له سبب ، فمعناه

هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه ، يقتضى وجوده ؟

وأما إذا فهم من (الموجود) ما يفهم من (الشيء) و (الذات) فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير

وأما : وفى نسخة « وأى » – ما كان فلا يفترق فى ذلك :

ما له علة .

وما ليس له علة .

ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود ، وهو المراد بالصادق .

وإن دل على معنى زائد على الذات ، فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود – وفى نسخة « وجوداً » – إلا بالقوة ، كالحال فى الكلى.

* * *

فهذه هى الجهة – وفى نسخة « الحملة » – التى منها نظر القدماء فى المبدأ الأول ، فاثبتوه موجودا بسيطاً، وأما الحكماء من الاسلام[٢] – وفى نسخة « من أهل الإسلام » – المتأخرين، فانهم زعموا – وفى نسخة « لما زعموا » – أنهم لما – وفى نسخة بدون كلمة «لما» – نظروا

---

(١) تلك هى نظرة الفلاسفة الإسلاميين لأرسطو ، يرون قوله حجة لا ترد ، ورأيه فيصلا فى المشاكل .

(٢) من هذه المقابلة يتضح أن كلمة « القدماء » فى اصطلاح فلاسفة الإسلام يعنى بها فلاسفة الإغريق .

فى طبيعة (الموجود) بما هو (موجود) آل بهم الأمر إلى موجود بسيط وفى نسخة « بسيطاً » ـ بهذه الصفة .

* * *

والطريقة التى يمكن عندى أن تسلك حتى تقرب من الطريقة ـ وفى نسخة « الطبيعة » ـ البرهانية ، هو أن :

الموجودات الممكنة الوجود فى جوهرها

خروجها من القوة إلى الفعل ؛ إنما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل .

أعنى فاعلا يحركها ويخرجها من القوة إلى الفعل .

فان كان المخرج هو أيضاً من طبيعة الممكن، وجب أن يكون ـ وفى نسخة بدون كلمة « يكون » ـ له مخرج .

فان ـ وفى نسخة « وإن » ـ كان ذلك من طبيعة الممكن أيضاً ، أعنى الممكن فى جوهره ، وجب أن يكون ؛ مخرج واجباً وفى نسخة « واجب » ـ فى جوهره غير ممكن ؛ وذلك ليستحفظ ـ وفى نسخة « ليتحفظه » ـ ما ـ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ـ ههنا . وتبقى دائماً طبيعة الأسباب الممكنة المارة ـ وفى نسخة « المادة » ـ إلى غير نهاية ـ وفى نسخة « النهاية » ـ

فانها إذا وجدت غير متناهية ؛ على ما يظهر من طبيعتها .

وكل واحد منها ـ وفى نسخة « منهما » ـ ممكن .

وجب ضرورة أن يكون الموجب لها : أعنى الذى يقتضى لها الدوام شيئاً واجباً فى جوهره .

إذ قد ظهر من أمرها وجوب المرور فيها إلى غير نهاية ـ وفى نسخة « النهاية » ـ أعنى الأشياء الممكنة فى جوهرها .

فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلاً ، لما كان سبيل – وفى نسخة « سبيلا » – إلى حدوث الحركة .

وإنما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الأزلى من غير أن يلحق الأول تغير بوساطة – وفى نسخة « بغير وساطة » – الحركة التى هى :

من جهة قديمة .

ومن جهة حادثة .

والمتحرك بهذه الحركة هو الذى يعبر عنه ابن سينا بـ (واجب الوجود بغيره)

وهذا الواجب من غيره لم يكن بد من أن يكون جسما متحركاً على الدوام – فان بهذه الجهة – وفى نسخة « بهذه الحركة » – أمكن أن يوجد :

المحدث فى جوهره ، والفاسد .

عن الأزلى .

وذلك :

بالقرب من الشىء تارة .

والبعد منه – وفى نسخة بدون عبارة « منه » – تارة .

كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة ، مع الأجرام السماوية .

* * *

ولما كان هذا المحرك واجباً فى الجوهر[1] .

ممكناً فى الحركة المكانية – وفى نسخة « الكائنة » . –

---

(١) كيف يقال : إن هناك واجباً فى الجوهر ، غير واجب الوجود المطلق ؟ أليس ذلك قولا بتعدد الواجبات الذاتية ؟ انظر ما يأتى له بعد قليل .

وجب ضرورة أن ينتهى الأمر – وفى نسخة بدون كلمة «الأمر» –
إلى واجب الوجود باطلاق ، أى ليس فيه – وفى نسخة « فيها » –
إمكان أصلا .

لا فى الجوهر .

ولا فى المكان .

ولا فى غير ذلك من الحركات .

وان يكون ماهذه – وفى نسخة « هذا » – صفتة :

بسيطاً ضرورة .

لانه – وفى نسخة « لأنها » – إن كان – وفى نسخة « كانت » –
مركباً – وفى نسخة « متركباً » – :
كان ممكناً ، لا واجباً ، واحتاج إلى واجب الوجود .

* * *

فهذا – وفى نسخة « بهذا » – النحو من البيان ، كاف عندى
فى هذا الطريق – وفى نسخة « فى هذه الطريق » – وهو حق .

* * *

فأما ما يزيده – وفى نسخة « يريده » – ابن سينا فى هذه
الطريق ، ويقول :

إن الممكن الوجود يجب أن ينتهى

إما إلى واجب الوجود من غيره .

أو واجب الوجود من ذاته .

فان انتهى إلى واجب الوجود من غيره ، وجب فى الواجب
الوجود من غيره أن يكون لازماً عن واجب الوجود لذاته – وفى
نسخة « من ذاته » وفى أخرى « بذاته » –

وذلك أنه زعم أن الواجب الوجود من غيره، هو ممكن الوجود من ذاته .

والممكن يحتاج إلى واجب .

فانما ، وفى نسخة «وإنما» ــ كانت هذه الزيادة عندى فضلا وخطأ ــ لأن الواجب كيفما فرض ، ليس فيه إمكان أصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة ، ويقال فى تلك الطبيعة إنها :
ممكنة من جهة .
وواجبة من جهة .

لأنه قد بين[1] القوم : أن الواجب ليس فيه إمكان أصلا ، لأن الممكن نقيض الواجب .

وإنما ــ وفى نسخة «وأما» ــ الذى يمكن أن يوجد :
شيء واجب من جهة طبيعة ما .
ممكن من جهة طبيعة أخرى .
مثلما يظن الأمر عليه فى الجرم السماوى .
أو فيما فوق الجرم السماوى : أعنى أنه :
واجب فى الجوهر .
ممكن فى الحركة والأين .

* * *

وإنما الذى قاده[2] إلى هذا التقسيم فى السماء : أنها فى جوهرها واجبة[3] من غيرها ، ممكنة من ذاتها ، وقد قلنا فى غير ما موضع : إن هذا لا يصح .

---

(١) هكذا يرى ابن رشد أن بيان القوم ــ والقوم فيما يرى ابن رشد وإخوانه هم الإغريق ــ حجة، يكفى أن تذكر ليتضاءل كل ما هو بخلافه .

(٢) أى ابن سينا .

(٣) ما الفرق بين الجوهر والذات ؟ ثم أن رأى ابن رشد فى عدم قسمة الواجب إلى واجب بالذات وواجب بالغير قريب فهل إذا قال ابن رشد عن العالم أنه واجب، يعنى أنه واجب بالذات ؟ .

والبرهان — وفى نسخة « بالبرهان » — الذى استعمله ابن سينا فى واجب الوجود ، حتى لم يفصل هذا التفصيل[1] ، وعين هذا التعيين — وفى نسخة « التعين » — كان من طبيعة الأقاويل العامة الجدلية .

ومتى فُصِّلَ — وفى نسخة « حصل » — كان من طبيعة الأقاويل البرهانية .

* * *

وينبغى أن تعلم أن الحدوث الذى صرح الشرع به فى هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد — وفى نسخة « المشاع » — ههنا ، وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى :

يسمونها — وفى نسخة « سموها » — الأشعرية صفات نفسية — وفى نسخة « نفسانية » —

وتسميها الفلاسفة صوراً .

وهذا الحدوث إنما يكون

من شىء آخر[2] — وفى نسخة بدون كلمة « آخر » —

وفى زمان .

ويدل على ذلك قوله تعالى :

(أَوَلم يرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوات والارض كانتا رتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا)

---

(١) يعنى التفصيل الذى ذكره فى الصفحة السابقة .

(٢) يعنى بكونه من شىء آخر ، أن الحدوث معناه تحول الموجود من حال إلى حال ، لا تحول الشىء من العدم إلى الوجود . ويوضح رأيه بما يسوقه بعد ذلك من الآيات ، ففى انفصال الأرض من السموات ، تحول من اجتماع إلى افتراق ، وهو المعنى بالحدوث ، وفى انتقال السموات من كونها دخاناً إلى كونها جسما كما هى الآن ، تحول ، وهو المعنى بالحدوث فى لسان الشرع .

أما مادة الأرض والسماء ، فلم يعرض الشرع لبيان حالها وهل هى حادثة أم قديمة ، وهذا هو معنى قوله بعد (وأما كيف حال الموجود الممكن، مع الموجود الضرورى ، فسكت عنه الشرع . . . إلخ) .

ولا شك أن ذلك فهم خاص لابن رشد فى الآيات ، وليس هو الفهم المتعين فيها .

وقوله سبحانه وتعالى :

(ثم استوى إلى السماء وهى دخان) .

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن ، مع الموجود الضرورى فسكت عنه الشرع :

لبعده عن أفهام الناس .

ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور — وفى نسخة بدون كلمة « الجمهور » — .

* * *

وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شىء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة :

من قال منهم — وفى نسخة بدون عبارة « منهم » — بحدوث[١] العالم — وفى نسخة بدون عبارة « من غير شىء ... بحدوث العالم » — أو لم يقل[٢] .

فما قالوه — وفى نسخة «نقلوه» — وفى نسخة « قلناه » — إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين.[٣] — وفى نسخة بدون عبارة «من قال . . . شريعة المسلمين» — ولا يقوم عليه برهان[٤]

* * *

---

(١) أى بالمعنى الخاص الذى فهمه هو وأنزل عليه الآيات المذكورة آنفاً .

(٢) انظر ما هذا المذهب الذى لا يقول حتى بحدوث الصور والأعراض ؟ ولمن يكون ؟

(٣) الخلاف بين ابن رشد والغزالى فى هذه المسألة جوهرى للغاية .
لأن الغزالى اعتبر حدوث العالم أصلا من أصول الإسلام ، وكفر الفلاسفة لقولهم بالقدم .
وابن رشد يقرر أن القول بالحدوث بالمعنى الذى يريده الغزالى ، وهو حدوث الصور والمواد ، ليس من شريعة المسلمين .

(٤) من أراد أن يعرف هل على دعوى الحدوث برهان ، أو ليس عليها برهان ، فليقرأ فى هذا بحث القدم والحدوث من وجهة نظر من أثبت الحدوث .
ويلاحظ أن فى قول ابن رشد (ولا عليه برهان) سلبية ؟ لأنا نريد أن نعرف هل على القدم بالمعنى الذى ذكره ، برهان ؟ إن ما ذكره الفلاسفة بهذا الخصوص قد ناقشه الغزالى فى المسالة الأولى من كتاب تهافت الفلاسفة .

والذى – وفى نسخة « وأما الذى » – يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع ؛ ولذلك جاء فى الحديث :

« لا يزال الناس يتفكرون ، حتى يقولوا : هذا خلق الله ، فمن خلق الله ؟ »

فقال النبى عليه السلام :

(إذا وجد أحدكم ذلك ، فذلك محض الإيمان) .

وفى بعض طرق الحديث .

(إذا وجد ذلك أحدكم ، فليقرأ) :

﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَد﴾ :

فاعلم أن بلوغ الجمهور إلى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ؛ ولذلك قال :

(هذا – وفى نسخة « فذلك » وفى أخرى « فهذه » – محض الإيمان) .

* * *

[١٦٢] قال أبو حامد : (المسلك الثانى) : – وفى نسخة بدون عبارة : «أبو حامد» وفى أخرى بدون عبارة « قال أبو حامد » – : هو أن نقول :

وجود بلاماهية ولا حقيقة – وفى نسخة « ولا حقيقته معينة » – غير معقول – وفى نسخة « غير معقولة » [١] –

وكما – وفى نسخة « كما » – لا يعقل عدم مرسل – وفى نسخة « لا نعقل عدما مرسلان » وفى أخرى « لا عقل عدم مرسل » – إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل – وفى نسخة » ولا نعقل وجوداً مرسلا » – إلا بالإضافة إلى – وفى نسخة بدون عبارة « موجود يقدر . . . بالإضافة إلى » –

---

(١) انظر المسلك الأول .

حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتاً واحدة .

فكيف يتعين واحداً — وفى نسخة « واحد » — متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة .

وإذا انتفت — وفى نسخة — « نفى » وفى أخرى « نفيت » — حقيقة الموجود ، لم يعقل الموجود — وفى نسخة « الوجود » — فكأنهم قالوا : وجود — وفى نسخة « موجود » — ولا موجود ، وهو متناقض .

* * *

ويدل عليه : أنه لو كان هذا معقولا ، لجاز أن يكون فى المعلولات وجود لا حقيقة له ، يشارك الأول فى كونه :

لا حقيقة — وفى نسخة بدون عبارة « يشارك الأول فى كونه لا حقيقة » — ولا ماهية له — وفى نسخة بدون عبارة « له » —

ويباينه فى أن له علة .

والأول لا علة له .

فلم لا يتصور هذا فى المعلولات؟ وهل له سبب إلا أنه غير معقول فى نفسه .

وما لا يعقل فى نفسه ، فبأن تنفى علته ، لا يصير معقولا .

وما يعقل فبأن تقدر — وفى نسخة « لا تقدر » — له علة لا يخرج عن كونه معقولا .

* * *

والتناهى إلى هذا الحد غاية ظلماتهم ، فقد ظنوا أنهم يبرهنون — وفى نسخة « ينزهون » — فيما يقولون ؛ فانتهى كلامهم إلى النفى المجرد ، فإن نفى الماهية نفى الحقيقة — وفى نسخة « للحقيقة » — ولا يبقى مع نفى — وفى نسخة بدون كلمة « نفى » — الحقيقة — وفى نسخة بدون عبارة « ولا يبقى مع نفى الحقيقة » — إلا لفظ الوجود ، ولا مسمى له أصلا إذا لم يضف إلى ماهية — وفى نسخة « الماهية » — .

* * *

فإن قيل : حقيقته : أنه واجب ، وهو الماهية .

قلنا : ولا معنى للواجب إلا نفى العلة ، وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات .

ونفى العلة عن الحقيقة ، لازم الحقيقة .

فلتكن الحقيقة معقولة ، حتى توصف بأنها — وفى نسخة « بأنه » — لا علة لها ، ولا يتصور عدمها ؛ إذ لا معنى للوجوب إلا هذا .

على أن الوجوب — وفى نسخة « الوجود » — إن زاد على الوجود — وفى نسخة « الوجوب » — فقد جاءت — وفى نسخة (جازت » — الكثرة .

وإن — وفى نسخة « فإن » — لم يزد — وفى نسخة « يرى » — فكيف يكون هو الماهية ؛ والوجود ليس بماهية ؟

فكذلك — وفى نسخة « فكذا » — ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — لا يزيد عليه .

* * *

[١٦٢] — قلت :

هذا الفصل كله مغلط — وفى نسخة « مغلطة » — سفسطائى — وفى نسخة « سفسطائية » — فان القوم لم يضعوا للاول .

وجوداً بلا ماهية .

ولا ماهية بلا وجود .

وإنما اعتقدوا — وفى نسخة « يعتقدون » — أن الوجود فى المركب صفة — وفى نسخة بدون عبارة « ولا ماهية . . صفة » — زائدة على ذاته . وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل .

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية ، وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه لا ماهية له أصلا ، كما بنى هو كلامه عليه فى معاندتهم .

ولما وضع[١] أنهم[٢] يرفعون الماهية ، وهو كذب ، أخذ يشنع عليهم :

---

(١) أى فرض ، وهو الغزالى .

(٢) أى الفلاسفة .

[٦٦٣أ] — فقال(١) : إن هذا لوكان — وفى نسخة «لو كان هذا» — معقولا ، لجاز أن يكون فى المعلولات — وفى نسخة « المعقولات » — موجود — وفى نسخة « وجود » — لا حقيقة له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — يشارك الأول فى كونه لاحقيقة له — وفى نسخة بدون عبارة «له» —

* * *

[١٦٦٣] — فإن القوم لم يضعوا موجوداً لا ماهية — وفى نسخة « نهاية » — له بإطلاق. وإنما وضعوا : لا ماهية له .

بصفة ماهيات سائر الموجودات .

وهذا الموضع — وفى نسخة «الوضع» —هو من مواضع السفسطة ؛ لأن اسم الماهية مشترك .

فهذا الوضع ، وكل مركب على هذا ، كلام سفسطائى ، وذلك أن المعدوم لا يتصف بنفى شىء عنه ، أو بايجابه .

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — الرجل(٢) فى أمثال هذه المواضع ، فى أمثال هذا الكتاب(٣) ، لا يخلو من الشرارة(٤) .

أو الجهل — وفى نسخة « والجهل » —

وهو أقرب إلى الشرارة ، منه إلى الجهل — وفى نسخة بدون عبارة « وهو أقرب إلى الشرارة منه إلى الجهل —

أو نقول : إن هناك ضرورة(٥) داعية إلى ذلك .

* * *

---

(١) أى أبو حامد .

(٢) أى أبو حامد .

(٣) أى تهافت الفلاسفة .

(٤) يعنى الشر الذى هو ضد الخير .

(٥) لعله يعنى بالضرورة أن يكون أبو حامد كان واقفاً تحت ضغط سياسى أو اجتماعى أوما إلى ذلك مما كان سبباً فى بعض الأحيان لحمل بعض الباحثين على أن يقولوا غير ما يعتقدون .

[١٦٤] — وأما قوله [١] :

إن معنى واجب الوجود — وفى نسخة بزيادة « صفة » وفى أخرى بزيادة، « صفة إيجابية » — أنه ليس له علة — وفى نسخة بزيادة « فاعلة » —

[١٦٤] — فغير صحيح . بل قولنا فيه : واجب الوجود هو فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا ، لا فاعلة من خارج ، ولا هى جزء منه

* * *

[١٥٥] — وأما قوله [٢] :

إن الوجوب :

إن زاد على الوجود ، فقد جاءت الكثرة .

وإن لم يزد ، فكيف يكون هو الماهية — وفى نسخة « بماهية » — ؟

والوجود ليس بماهية ، فكذا ما لا يزيد عليه .

[١٦٥] — قلت — وفى نسخة بدون عبارة « قلت » — : فان الوجوب ليس صفة زائدة عندهم على الذات ؛ وهى بمنزلة قولنا فيه . إنه ضرورى ، وأزلى .

وكذلك الوجود — وفى نسخة « الوجوب » — إنا فهمنا منه صفة ذهنية ، لم يكن أمراً زائداً على الذات .

وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا فى الموجود — وفى نسخة بدون كلمة «الموجود»— المركب ، فقد يعسر أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال : كما — وفى نسخة « كيف » — يعود العلم البسيط ، هو نفس العالم — وفى نسخة « العلم » —

---

(١) أى أبى حامد .

(٢) أى أبى حامد .

وأما إن فهم من الموجود ــ وفى نسخة « الوجود » ــ ما يفهم من الصادق[1] ، فلا معنى لهذه الشكوك .

وكذلك إن فهم من الموجود ــ وفى نسخة « الوجود » ــ ما يفهم من الذات .

وعلى هذا يصح القول : إن الوجود ــ وفى نسخة « الموجود » ــ فى البسيط هو نفس الماهية .

(١) انظر الصادق فيما سبق .

المسألة التاسعة *

فى تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

* * *

[١٦٦] – قال أبو حامد :

فنقول : هذا إنما يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث من حيث إنه :

لا يخلو عن الحوادث .

وكل حادث فيفتقر إلى محدث .

فأما أنتم إذا عقلتم جسما قديماً لا أول لوجوده ، مع أنه لا يخلو عن الحوادث ؛ فلم يمتنع أن يكون الأول جسما :

إما الشمس .

وإما الفلك الأقصى .

وإما غيره .

فإن قيل : لأن الجسم لا يكون إلا مركباً منقسما :

إلى جزأين بالكمية .

وإلى الهيولى والصورة بالقسمة المعنوية .

وإلى أوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الأجسام ؛ وإلا فالأجسام متساوية فى أنها أجسام .

وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها – وفى نسخة بدون عبارة « كلها » –

قلنا : وقد – وفى نسخة « قد » – أبطلنا عليكم هذا – وفى نسخة « هذا عليكم » – وبينا أنه لا دليل لكم عليه ، سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه

---

* وفى نسخة (مسألة تاسعة) وفى أخرى (مسالة) .

إلى البعض ، كان معلولا ، وقد تكلمنا عليه ، وبينا أنه إذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له ، لم يبعد تقدير مركب لا مركب له ، وتقدير موجودات لا موجد لها .

إذ نفي العدد والتثنية بنيتموه — وفي نسخة « بينتموه» —

على نفي التركيب .

ونفي التركيب ، على تقي الماهية سوى الوجود .

وماهو الأساس الأخير فقد استأصلناه ، وبينا تحكمكم — « وفي نسخة تحكمهم» — فيه . فإن قيل : الجسم إن لم يكن له نفس ، لايكون فاعلا .

وإن كان له نفس ، فنفسه علة له ، فلا يكون الجسم أولا .

قلنا : نفسنا ليس علة لوجود جسمنا .

ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسمه عندكم — وفي نسخة « عندهم » —

بل هما يوجدان بعلة سواهما .

فإذا جاز وجودهما قديماً . جاز أن لا يكون لهما علة .

فإن قيل : كيف اتفق اجتماع النفس والجسم — وفي نسخة « الجسم والنفس » —

قلنا : هو كقول القائل : كيف اتفق وجود الأول ؟

فيقال : هذا سؤال عن حادث ، فأما ما لم يزل موجوداً ، فلا يقال له ، — وفي نسخة بدون عبارة « له » — كيف اتفق ؟

وكذلك — وفي نسخة « فكذلك » — الجسم ونفسه ؛ إذا لم يزل كل واحد موجوداً ، لم يبعد أن يكون صانعاً .

* * *

[١٦٦] — قلت :

أما من لا دليل له على أن الأول ليس بجسم إلا من طريق أنه قد يصح عنده أن كل جسم محدث ، فماأوهى دليله وأبعده — وفي نسخة « وأبعد » وفي أخرى « وما أبعده » — من طبيعة المدلول ؛ لما تقدم من بياناتهم — وفي نسخة « بناياتهم » — التي بنوا عليها أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة .

وما أحرى من جوز مركباً قديماً كما حكيته ههنا عن

الأشعرية ، أن يجوز وجود جسم – وفى نسخة « قسم » – قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو التركيب مثلا .

فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ؛ لأنهم إنما – وفى نسخة « إذا » وفى أخرى بدونهما – بنوا ذلك على حدوث الأعراض .

* * *

والقدماء[1] من الفلاسفة ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته – وفى نسخة « بذاته » – بل من غيره ؛ ولذلك ؛ والذلك لابد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذى صار به الجسم القديم قديماً . لكن – وفى نسخة « لكنا » – إن نقلنا أقاويلهم فى هذا الموضع صارت جدلية ، فلتستبن فى مواضعها .

* * *

[١٦٧] – وأما قوله[2] فى الاعتراض على هذا :

قلنا : قد – وفى نسخة « وقد » – أبطلنا عليكم هذا – وفى نسخة « هذا عليكم » – وبينا أنه لا دليل لكم عليه سوى أن المجتمع إذا افتقر بعض أجزائه لبعض – وفى نسخة « إلى البعض » – كان معلولا .

[١٦٧] – فانه يريد أنه قد تكلم فيما سلف – وفى نسخة « سبق » – وقال : إنه لا دليل لهم على أن واجب الوجود بذاته لا يكون جسما ، لأن معنى واجب الوجود بذاته لا – وفى نسخة « أنه لا » وفى أخرى « أن لا » – علة له فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » – فمن أين منعوا وجود جسم لا علة له فاعلة – وفى نسخة « فاعلية » –

(١) القدماء فى اصطلاح فلاسفة الإسلام ، هم الإغريق .
(٢) أى أبى حامد .

لاسيما إذا وضع جسما بسيطاً غير منقسم ، لا بالكمية ، ولا بالكيفية ؛ وبالجملة : مركب قديم لا مركب له ، وهى معاندة صحيحة لا ينفصل — وفى نسخة « لا ينفك » — منها إلا بأقاويل جدلية .

* * *

وجميع ما فى هذا الكتاب(١) :

لأبى حامد عن الفلاسفة .

وللفلاسفة عليه ، أو على ابن سينا .

كلها أقاويل جدلية من قبيل اشتراك الاسم الذى فيها ؛ ولذلك لا معنى للتطويل فى ذلك .

* * *

[١٦٨]— وقوله(٢)— مجيباً عن الأشعرية — :

القديم — وفى نسخة « إن القديم » — من ذاته لا يفتقر إلى عاة من قبلها كان قديماً .

فإذا وضعنا نحن قديماً من قبل ذاته ، ووضعنا الذات علة للصفات ، فلم تصر الذات قديمة من أجل ذاتها .

[١٦٨] — قلت :

قد يلزمه .

أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول .

وأن تكون الصفات قديمة من قبَل علة ، وهى الذات .

فإن كان المعلول ليس شرطاً فى وجوده ، فالقديم هو العلة .

فلنقل : إن الذات القائمة بذاتها هى الإله ، وإن الصفات معلولة .

---

(١) لعله يريد (تهافت الفلاسفة) .

(٢) أى أبى حامد الغزالى .

فيلزمهم أن يضعوا :

شيئاً — وفى نسخة « أشياء » وفى أخرى « سبباً » — قديماً — وفى نسخة « قديمة » — بذاته .

وأشياء قديمة بغيرها .

ومجموع هذا هو الاله ، وهذا — وفى نسخة « هذا » — بعينه هو الذى أنكروه على من قال :

إن الاله قديم بذاته .

وإن العالم قديم بغيره ، أى بالاله .

وهم يقولون : إن القديم واحد .

وهذا كله فى غاية التناقض .

* * *

[١٦٩] — وأما قوله :

إن إنزالنا موجوداً — وفى نسخة « موجود » — لا موجد له ، هو مثل .

إنزالنا : مركباً ، لا مركب له .

وإنزالنا : موجوداً واحداً ، بهذه الصفة .

أو كثيرين

مما لا يستحيل فى تقدير العقل .

[١٦٩] — هو كله كلام مختل ، فإن التركيب لا يقتضى مركباً هو أيضاً مركب ، فيفضى الامر إلى مركب من ذاته .

كما أن العلة إن كانت معلولة ، فإنه يفضى الأمر إلى علة غير معلولة .

ولا أيضاً إذا أدى البرهان إلى — وفى نسخة « البرهان لا » — موجود لا موجد له ، أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد .

* * *

[١٧٠'] – وأما قوله[١]: وفى نسخة بدون عبارة « قوله » وفى أخرى بدون كلمة « أما » – .

إنه متى انتفت الماهية انتفى التركيب .
وأن ذلك موجب لإثبات التركيب فى الأول .

* * *

[١٧٠] – فغير صحيح ، فأن القوم[٢] لاينفون الماهية عن الأول ، وإنما ينفون أن يكون هنالك – وفى نسخة « هناك » – ماهية على نحو الماهية التى فى المعلولات .

وهذا كله – وفى نسخة بدون عبارة « كله » – كلام جدلى مماري – وفى نسخة « ممادى » –

* * *

وقد تقدم من قولنا: الأويل المقنعة التى تقال فى هذا الكتاب[٣]، على أصول الفلاسفة[٤] فى بيان أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – الأول ليس بجسم ، وهى :

أن الممكن يؤدى إلى موجود ضرورى .
وأنه لا يصدر الممكن عن الضرورى إلا بواسطة – وفى نسخة « بواسطة » – موجود هو :
من جهة ضرورى .
ومن جهة ممكن .
وهو الجرم السماوى ، وحركته الدورية .
ومن أقنع ما يقال على أصولهم . أن كل جسم فقوته متناهية ،

---

(١) أى أبى حامد .
(٢) القوم فى اصطلاح ابن رشد هم الإغريق .
(٣) تهافت التهافت .
(٤) أى الإغريق .

وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة غير المتناهية الحركة ، من موجود — وفى نسخة « موجد » — ليس بجسم .

* * *

[١٧١] — قال أبو حامد — مجيباً عن الاعتراض الذى أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذى هو مركب من نفس وبدن — :

فإن قيل ؛ لأن الجسم ؛من حيث إنه جسم ، لا يخلق غيره .

والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل إلا بواسطة الجسم .

ولا يكون الجسم واسطة للنفس ، فى خلق الأجسام ، ولا فى إبداع — وفى نسخة « أنواع » — لنفوس ، وأشياء لا تناسب الأجسام .

قلنا : ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس تختص بخاصية تتهيأ بها أن — وفى نسخة « لأن » — توجد الأجسام ، وغير الأجسام منها .

فاستحالة ذلك لا يعرف ضرورة ، ولا برهان يدل عليه ، إلا أنه لم يشاهد من هذه الأجسام المشاهدة . وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة .

فقد أضافوا إلى الموجود الأول ، ما لا يضاف إلى موجود أصلا ، ولم يشاهد من غيره .

وعدم المشاهدة من غيره — وفى نسخة « أصله » — لا يدل على الاستحالة — وفى نسخة « استحالته » — منه .

وكذا — وفى نسخة « فكذا » — فى نفس الجسم ، والجسم — وفى نسخة « والجسم الأقصى ، أما ما قادر » —

[١٧١] — : قلت :

أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام ، فإنه إذا فهم من (التخليق) (التكوين) كان الأمر الصادق[١] بالضد .

وذلك أنه لا يتكون :

(١) انظر المراد بالأمر الصادق فيما سبق .

جسم فيما يشاهد إلا عن جسم .

ولا جسم متنفس إلا عن جسم متنفس .

فإنه لا يتكون الجسم المطلق ، ولو تكون الجسم المطلق ، لكان التكون – وفى نسخة « المتكون » – من عدم ، لا بعد العدم – وفى نسخة « عدم » – .

وإنما – وفى نسخة « ولا » – تتكون الأجسام المشار إليها من – وفى نسخة « إلا من » – :

أجسام مشار إليها .

وعن أجسام مشار إليها .

وذلك بأن ينتقل الجسم .

من اسم إلى اسم .

ومن حد – وفى نسخة « وحد » – إلى حد .

فيتغير – وفى نسخة « ويتغير » – جسم الماء مثلا ، إلى جسم النار ، بأن ينتقل من جسم الماء الصفة – وفى نسخة « إلى الصفة » – التى بانتقالها ، انتقل عنه اسم الماء وحده ، إلى النار وحدها .

وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل .

إما مشارك – وفى نسخة « مشاركة » – للمتكون .

بالنوع .

وإما بالجنس المقول بتواطؤ – وفى نسخة بالتواطؤ » – أو بتقديم وتأخير .

وهل – وفى نسخة « وأما هل » – ينتقل شخص الجسمية المخصوصة – وفى نسخة بدون كلمة « المخصوصة » – بالماء ، إلى

شخص الحسمية المخصوصة بالنار؟ .

فيه نظر .

* * *

[١٧٢] — وأما قوله[١] :

ولا يكون الجسم واسطة للنفس :

فى خلق الأجسام .

ولا فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — إبداع — وفى نسخة « أنواع » — النفوس .

[١٨٢] — فهو قول بنى من آراء الفلاسفة على رأى من يرى :

أن المعطى لصور الأجسام التى ليست متنفسة — وفى نسخة « متنافسة » — وللنفوس .

هو جوهر مفارق :

إما عقل .

وإما نفس مفارقة .

وأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك :

جسم متنفس .

ولا غير متنفس .

فإنه إذا وضع هذا .

ووضع — وفى نسخة « وضع » — أن السماء جسم متنفس .

لم يكن فيها أن تعطى :

صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة .

لا نفساً — وفى نسخة « ولا نفوساً » — .

ولا غيرها .

(١) أى أبى حامد الغزالى .

فإن النفس التى فى الجسم ، إنما تفعل بوساطة الجسم .

وما — وفى نسخة « وأما » — فعل — وفى نسخة « فعله » — بوساطة الجسم ، فليس يوجد عنه :

لا — وفى نسخة « إلا » — صورة .

ولا نفس .

إذ — وفى نسخة « إذا » — كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جوهرية .

لا نفساً .

ولا غيرها .

وهو شبيه بقول أفلاطون فى الصورة المجردة من — وفى نسخة « عن » — المادة التى يقول بها .

* * *

وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام .

وحجتهم — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — أن الجسم إنما — وفى نسخة « أن » وفى أخرى بدونهما — يفعل فى الجسم — وفى نسخة بدون كلمة « الجسم » — :

حرارة أو برودة .

أو رطوبة أو يبوسة .

وهذه هى أفعال الأجسام السماوية عندهم فقط .

* * *

وأما الذى يفعل .

الصورة الجوهرية ، وبخاصة المتنفسة — وفى نسخة « للتنفسة » —

فهو – وفى نسخة « هو » – موجود مفارق ، وهو الذى يسمونه واهب الصور .

* * *

وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ، ويقولون – وفى نسخة « هذا ، وهو » – :

إن الذى يفعل الصور فى الأجسام ، هى أجسام – وفى نسخة « الأجسام » – ذوات صور مثلها :

إما بالنوع .

وإما بالجنس – وفى نسخة بدون عبارة « إما بالجنس » –

أما بالنوع – وفى نسخة بدون عبارة « أما بالنوع » – فالأجسام الحية فهى – وفى نسخة « هى » – تفعل أجساماً حية ، على ما يشاهد – وفى نسخة « شاهد » – كالحيوان – وفى نسخة « من الحيوانات » وفى أخرى « فى الحيوان » – الذى – وفى نسخة « التى » – يلد – وفى نسخة « يولد » – بعضها – وفى أخرى بدون عبارة « بعضها » – بعضاً .

وإما بالجنس ، ولا – وفى نسخة « فلا » وفى أخرى « فمالا » وفى رابعة « لا » – يتولد عن ذكر وأنثى .

فالأجرام السماوية عندهم هى التى تعطيها الحياة ؛ لأنها حية .

ولهؤلاء حجج – وفى نسخة « حجة » – غير المشاهدة ، ليس هذا موضع ذكرها .

ولهذا اعترض أبو حامد عليهم بهذا المعنى – وفى نسخة بدون عبارة « بهذا المعنى » –

* * *

[١٧٣] – فقال :

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس نفس – وفى نسخة « نفوس » – تختص

بخاصية — وفى نسخة « بخاصة » — تتهيأ بها أن — وفى نسخة « لأن » — توجد منها — وفى نسخة بدون عبارة « منها » — :

الأجسام .

وغير الأجسام — وفى نسخة بزيادة « منها » —

[١٧٣] — يريد :

ولم لا يجوز أن يكون فى النفوس التى — وفى نسخة « التى هى » — فى الأجسام ، نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة .

وما — وفى نسخة « وأما » — أغرب تسليم أبى حامد أن المشاهدة معدومة فى تكوين جسم عن جسم .

وليس المشاهدة غير هذا .

* * *

وأنت ينبغى أن تفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية ، عادت أقاويل جدلية ، ولابد أن تكون — — وفى نسخة « كانت » —

مشهورة .

أو منكرة غريبة ، إن لم تكن مشهورة .

والعلة فى ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « فى ذلك » — أن الأقاويل البرهانية ، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية — وفى نسخة « البرهانية » — إذا اعتبرت بجنس الصناعة التى — وفى نسخة « الذى » — فيه النظر .

فما كان منها داخلا فى حد الجنس .

أو الجنس داخلا فى حده .

كان قولا برهانياً .

وما لم – وفى نسخة بدون كلمة « لم » – يظهر فيه ذلك ، كان قولا غير برهانى .

وذلك لا يمكن إلا بعد أن – وفى نسخة بدون كلمة « لم » – تحدد – وفى نسخة « تتجدد » – طبيعة ذلك الجسم المنظور فيه .

وتحدد – وفى نسخة « ويتجدد » – الجهة التى من قبلها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التى لا توجد لها .

ويتحفظ – وفى نسخة – « وتنحفظ » – فى تقرير – وفى نسخة « تقدير » – تلك الجهة فى قول قول – وفى نسخة بدون تكرار كلمة « قول » – من الأقاويل المصنوعة فى تلك الصناعة ، بأن تحضر أبداً نصب العين .

فمتى وقع فى النفس أن القول جوهرى لذلك الجنس، أو لازم – وفى نسخة بزيادة « له » – من لوازم جوهره صح القول .

وأما متى لم تخطر هذه المناسبة بذهن الناظر ، أو خطرت خطوراً ضعيفاً ؛ فإن القول ظنى – وفى نسخة « ظن » – لا يقين.

ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن – وفى نسخة « والظنى » – الغالب فى حق العقل . أدق من الشعر عند البصر ، وأخفى من النهاية التى بين الظل والضوء ، وبخاصة فى الأمور المادية عند قوم « عمى» – وفى نسخة « أعمى » – لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض .

ولذلك ما نرى أن ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – فعل أبو حامد من نقل مذاهب – وفى نسخة « مذهب » – الفلاسفة فى هذا الكتاب ، وفى سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر فى كتب القوم على الشروط التى وضعوها ، أنه[1] مغير لطبيعة ما كان من الحق

---

(١) معنى العبارة : ما نرى فعل أبى حامد إلا أنه تغيير لطبيعة ما كان من الحق . . . إلخ .

ـوفى نسخة « من أهل الحق » ـ فى أقاويلهم ، أوصارف ـ وفى نسخة « ضارب » ـ أكثر الناس عن جميع أقاويلهم .

فالذى صنع من هذا ، الشر عليه أغلب من الخير فى حق الحق ؛ ولذلك ـ علم الله ـ ما كنت أنقل فى هذه الأشياء قولا من أقاويلهم ، ولا ـ وفى نسخة « وإلا » ـ استجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة .

وأعنى بالحكمة(١) : النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان .

* * *

[١٧٤] ـ قال أبو حامد ـ مجيباً عن ـ وفى نسخة « على » ـ الفلاسفة :

فإن قيل : الجسم الأقصى ، أو الشمس ، أو ما قدر من الأجسام ، فهو متقدر بمقدار يجوز ـ وفى نسخة « قد يجوز » ـ أن يزيد عليه وينقص منه ، فيفتقر اختصاصه ـ وفى نسخة بدون عبارة « اختصاصه » ـ

بذلك القدار الجائز إلى مخصص ، فلا يكون أولا .

قلنا : بم تنكرون على من يقول : إن ذلك الجسم يكون على مقدار يجب أن يكون غاية ـ وفى نسخة «يكون عليه » ـ لنظام الكل ، ولو كان أصغر منه أو أكبر ، لم يجز .

كما أنكم قلتم : إن المعلول الأول يقتضى الجرم الأقصى منه متقدراً بمقدار .

وسائر المقادير بالنسبة إلى ذات المعلول الأول متساوية ، ولكن تعين بعض المقادير لكون النظام متعلقاً به .

فوجب المقدار الذى وقع ـ وفى نسخة بزيادة « له » ـ ولم يجز خلافه .

فكذا إذا قدر غير معلول .

بل لو أثبتوا فى المعلول الأول الذى هو علة الجرم الأقصى عندهم مبدأ للتخصيص ، مثل إرادة مثلا ، لم ينقطع السؤال ؛ إذ يقال : ولم أراد هذا المقدار

(١) معنى الحكمة عند ابن رشد .

دون غيره ؟ كما ألزموه على المسلمين — وفى نسخة « المتكلمين » — فى إضافتهم الأشياء إلى الإرادة القديمة .

وقد قلبنا ذلك عليهم — وفى نسخة « عليهم ذلك » وفى أخرى « ذلك عليكم » —

فى تعين جهة حركة السماء . .

وفى تعين نقطتى القطبين .

* * *

فإذا بان أنهم مضطرون إلى تجويز تميز الشىء ، عن مثله ، والوقوع — وفى نسخة « فى الوقوع » — بعلة ، فتجويزه — وفى نسخة بدون عبارة « والوقوع بعلة فتجويزه » — بغير علة ، كتجويزه بعلة — وفى نسخة « لعلة » — ؛ إذ لا فرق :

بين أن يتوجه السؤال فى نفس الشىء ، فيقال : لم اختص بهذا القدر ؟

وبين أن يتوجه فى العلة ، فيقال : ولم — وفى نسخة « لم » — خصصه بهذا القدر — وفى نسخة بدون عبارة « وبين أن يتوجه . . . بهذا القدر » — عن مثله ؟

فإن أمكن دفع السؤال عن العلة بأن هذا المقدار ليس مثل غيره ؛ إذ النظام مرتبط به دون غيره ، أمكن دفع السؤال عن نفس الشىء ، ولم يفتقر إلى علة ؟

وهذا ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — لا مخرج عنه ؛ فإن هذا المقدار المعين الواقع ، إن كان مثل الذى لم يقع ، فالسؤال متوجه : أنه كيف ميّز الشىء عن مثله ؟ خصوصاً على أصلهم ، وهم ينكرون الإرادة المميزة .

وإن لم يكن مثلا له ، فلا يثبت الجواز ، بل يقال : وقع كذلك — وفى نسخة « ذلك » — قديماً ، كما — وفى نسخة « لما » — وقعت العلة القديمة بزعمهم .

وليستمد الناظر فى هذا — وفى نسخة « من هذا » وفى أخرى « فهذا » — الكلام مما — وفى النسخة « بما » — أوردناه لهم — وفى نسخة « عليهم » — من توجيه السؤال فى الإرادة القديمة ، وقلبنا ذلك عليهم فى نقطة — وفى نسخة « نقطتى » — القطب ، وجهة حركة الفلك .

وتبين — وفى نسخة « وَبُيِّنَ » — بهذا أن من لم — وفى نسخة «من لا» — يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلا — وفى نسخة بدون كلمة « أصلا » —

[١٧٤] — قلت :

ما أغرب كلام هذا الرجل فى هذا الموضع ؛ فإنه وجه على الفلاسفة اعتراضاً بأنهم لا يقدرون على إثبات صانع سوى الجرم السماوى ؛ إذ كانوا يحتاجون فى ذلك إلى الجواب بأصل لا يعتقدونه — وفى نسخة « يعتقدون » — وإنما يعتقده المتكلمون ، وهو قولهم :

إن كون — وفى نسخة بدون كلمة « كون » — السماء بمقدار محدود ، دون — وفى نسخة « ذوى » — سائر المقادير التى كان يمكن أن يكون عليها السماء هو لعلة مخصصة .

والمخصص قد يكون قديماً ؛ فإن هذا الرجل قد غالط فى هذا المعنى ، أو غلط ؛ فإن التخصص الذى ألزمته — وفى نسخة « لزمته » — الفلاسفة ، غير التخصيص الذى أرادته الأشعرية .

وذلك أن التخصيص الذى تريده الأشعرية إنما هو تمييز الشىء :

إما من مثله .

وإما من ضده .

من غير أن يقتضى ذلك حكمة فى نفس الشىء — وفى نسخة « ذلك الشىء » — اضطرت — وفى نسخة « فاضطرت » — إلى تخصيص أحد المتقابلين .

* * *

والفلاسفة فى هذا الموضع إنما أرادوا بالمخصص — وفى نسخة « بالتخصيص » — الذى اقتضته الحكمة فى المصنوع ، وهو — وفى نسخة « هو » — السبب الغائى ؛ فإنه ليس عند الفلاسفة كمية فى موجود من الموجودات ، ولا كيفية ، إلا وهى الغاية فى الحكمة التى لا تخلو من أحد أمرين — وفى نسخة « الأمرين » — :

إما أن يكون ذلك أمراً ضروريا فى طباع فعل ذلك الموجود .

وإما أن يكون فيه من جهة الأفضل .

فإنه لو كان عندهم فى المخلوقات كمية أو كيفية ، لا تقتضى —وفى نسخة « لا يقتضيها » —حكمة، لكانوا قد نسبوا الصانع الخالق الأول فى ذلك ، إلى ما لا يجوز نسبته إلى الصنّاع المخلوقين ، إلا على جهة الذم لهم .

وذلك أنه لا عيب — وفى نسخة « لا ريب » — أشد من أن يقال وقد — وفى نسخة « قد » وفى أخرى « ومن » — نظر إلى مصنوع — وفى نسخة « موضوع » — ما ، فى كمية وكيفية — وفى نسخة « أو كيفية » — : لم اختار صانع هذا المصنوع .

هذه الكمية .

وهذه الكيفية .

دون سائر الكميات .

ودون سائر الكيفيات الجائزة فيه؟ .

فيقال : لأنه أراد ذلك ، لا لحكمة وعبرة — وفى نسخة « وغيره» وفى أخرى « وغاية » — فى المصنوع ، وكلها متساوية فى غاية هذا المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله .

أعنى من أجل فعله الذى هو الغاية .

وذلك أن كل مصنوع فإنما يفعل من أجل شىء ما .

وذلك الشىء لا يوجد صادراً عن ذلك المصنوع ، إلا وذلك المصنوع مقدر — وفى نسخة « مقدراً » — بكمية محدودة ، وإن كان لها عوض — وفى نسخة « عرض » — فى بعض المصنوعات ، وكيفية محدودة — وفى نسخة بدون عبارة « وكيفية محدودة » — وطبيعة — وفى نسخة « طبيعة » وفى أخرى « واجبة » — محدودة .

ولو كان أى مصنوع ــ وفى نسخة « موضوع » ــ اتفق يقتضى أى فعل اتفق ، لما كانت ههنا حكمة أصلا فى مصنوع من المصنوعات ، ولا ــ وفى نسخة « ولما » ــ كانت ههنا صناعة ــ وفى نسخة « ههنا علة » ــ أصلا ، ولكانت كميات المصنوعات ــ وفى نسخة « المصنوع » ــ وكيفياتها راجعة إلى هوى الصانع ، وكان كل إنسان صانعاً .

* * *

أو نقول : إن الحكمة إنما ــ وفى نسخة بدون كلمة « إنما » ــ هى فى صنع المخلوق ، لا فى صنع الخالق ، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد فى الصانع الأول .

بل نعتقد :

أن كل ما فى العالم فهو لحكمة ، وإن قصرت عن كثير منها عقولنا .

وأن ــ وفى نسخة « فإن » ــ الحكمة الصناعية إنما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية ــ وفى نسخة « الطبيعة » ــ

فإن كان العالم مصنوعاً واحداً فى غاية الحكمة ، فهنا ــ وفى نسخة « فههنا » ــ ضرورة حكيم واحد ؛ هو الذى افتقرت إلى وجوده السموات والأرضون ــ وفى نسخة « والأرض » ــ ومن ــ وفى نسخة « وما » ــ فيها ــ وفى نسخة « فيهما » ــ

فإنه ما من أحد يقدر أن يجعل المصنوع من الحكمة العجيبة علة ــ وفى نسخة « حكمة » ــ نفسه .

فالقوم من حيث أرادوا أن ينزهوا الخالق الأول ، أبطلوا الحكمة فى حقه ، وسلبوه ــ وفى نسخة بدون عبارة « أرادوا أن . . . وسلبوه » ــ أفضل صفاته .

المسالة العاشرة*

فى بيان(١) عجزهم(٢) عن(٣) إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة(٤) وأن القول بالدهر لازم لهم

* * *

[١٧٥] — قال أبو حامد :

فنقول : من — وفى نسخة « إن من » — ذهب إلى أن كل جسم ، فهو حادث ؛ لأنه ، لا يخلو عن الحوادث ، عقل مذهبهم فى قولهم : إنه افتقر — وفى نسخة « يفتقر » — إلى صانع وعلة .

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ؟ وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا — وفى نسخة « وكذلك لا » — علة له ولا صانع ، وإنما — وفى نسخة « وأما » — العلة للحوادث .

وليس يحدث فى العالم جسم .

ولا ينعدم جسم .

وإنما تحدث الصور والأعراض ؛ فإن الأجسام هى السموات ، وهى قديمة .

والعناصر الأربعة التى هى حشو فلك القمر ، وأجسامها وموادها ، قديمة ؛ وإنما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاستحالات .

وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية — وفى نسخة بدون عبارة « والحيوانية » — والنباتية .

فهذه — وفى نسخة « وهذه » وفى أخرى « بهذه » — الحوادث — وفى نسخة « الحوادث التى » — تنتهى عللها إلى الحركة الدورية .

---

* وفى نسخة (مسألة)

(١) وفى نسخة بدون كلمة (بيان) .

(٢) وفى نسخة (تعجيزهم) .

(٣) وفى نسخة (من) .

(٤) وفى نسخة بدون عبارة « وعلة » .

والحركة الدورية قديمة .
ومصدرها نفس قديمة للفلك .
فإذن لا علة للعالم . ولا صانع لأجسامه . بل هو كما هو عليه ، لم يزل قديماً كذلك بلا علة ، أعنى الأجسام .
فما معنى قولهم : إن هذه الأجسام وجودها بعلة ، وهى قديمة .

[١٧٥] – قلت :

الفلاسفة تقول : إن من قال : إن كل جسم محدث .
وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود : أى من العدم .
فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط .
وهذا – وفى نسخة « وهو » – يحتاج ضرورة إلى برهان .

* * *

فأما – وفى نسخة « وأما » – ما حمل عليهم من الاعتراضات فى هذا الفصل – وفى نسخة « القول » – حتى ألزمهم – وفى نسخة « ألزم » – القول بالدهر ، فقد قلنا الجواب – وفى نسخة « فى الجواب » – عن ذلك فيما سلف ، فلا معنى للإعادة .

وجملة الأمر : أن الجسم عندهم ، سواء كان محدثاً ، أو قديماً ليس مستقلا – وفى نسخة « مستقيلا » – فى الوجود بنفسه . وهى عندهم فى الجسم القديم واجبة ، على نحو ما هى عليه فى الجسم المحدث ، إلا أن الخيال لا يساعد – وفى نسخة بزيادة « على » – كيفية وجودها فى القديم – وفى نسخة « فى الجسم القديم » – كما يساعد فى الجسم المحدث – وفى نسخة بدون عبارة « إلا أن الخيال . . . المحدث » –

ولذلك لما أراد أرسطو أن يبين كون الأرض مستديرة بطبائعها

أنزلها محدثة – ليتصور العقل – وفى نسخة بدون كلمة « العقل » – منها العلة ، ثم ينقلها إلى الأزلية ، وذلك – وفى نسخة « ذلك » – فى (المقالة الثانية) من (السماء والعالم) .

* * *

ولما أتى بالشناعات التى تلزم الفلاسفة ، أخذ محاوباً – وفى نسخة « أخذ يجاوب » – عنهم ، ومعانداً – وفى نسخة « وهو معاند » وفى أخرى « والمعاندة » – لأجوبتهم – وفى نسخة « لجواباتهم » وفى أخرى « إلى جواباتهم » –

* * *

[١٧٦] – فقال[1] :

فإن قيل – وفى نسخة بدون عبارة « فإن قيل » – : كل مالا علة له – وفى نسخة بدون عبارة « له » – فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا – وفى نسخة « وقد دلنا » – من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود .

قلنا : وقد – وفى نسخة « قد » – بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهرى فى أول الأمر ؛ إذ يقول : لا علة للأجسام .

وأما الصور والأعراض ، فبعضها علة للبعض ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية ، وهى بعضها – وفى نسخة – « وهى بعينها » – سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها .

ومن تأمل ما ذكرناه علم عجز كل من يعتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ، ولزمه الدهر والإلحاد – وفى نسخة – بدون عبارة « ولزمه الدهر والإلحاد » – كما صرح به – وفى نسخة « كما سرح به » وفى أخرى « كما » – فريق ، فهم الذين وفوا بمقتضى نظر هؤلاء .

---

(١) أى أبو حامد .

[١٧٦] – قلت :

كل – وفى نسخة بدون كلمة « كل » – هذا ، قد وقع الجواب عنه ، والتعريف بمرتبته من الأقاويل التصديقية ، فلا معنى لإعادة الكلام فى ذلك .

* * *

وأما الدهرية ، فالحس هو الذى اعتمدت عليه ، وذلك أنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – انقطع بالعقول – وفى نسخة « بالقول » – ما – وفى نسخة « من » – انقطع بالحس وليس كذلك – وفى نسخة « وليس الحال كذلك » وفى أخرى « وليس كذلك الحال » –

* * *

وأما الفلاسفة فإنهم .

اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم – وفى نسخة « الجسم » – السماوى .

ثم اعتبروا – وفى نسخة « اعتبر » – الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر ، إلى موجود ليس بمحسوس ، هو علة ومبدأ للموجود – وفى نسخة « للوجود » – المحسوس ، وهو معنى قوله سبحانه :

(وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ) الآية

* * *

وأما الأشعرية فإنهم .

جحدوا الأسباب المحسوسة ؛ أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض .

وجعلوا علة الموجود — وفى نسخة « الوجود » — المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير مشاهد ، ولا محسوس .

وأنكروا الأسباب والمسببات ، وهو نظر خارج عن — وفى نسخة بزيادة « طبيعة » — الإنسان بما هو إنسان .

* * *

[١٧٧] — قال — وفى نسخة « ثم قال » — أبو حامد — معانداً للفلاسفة فى قولهم — :

فإن قيل — وفى نسخة بدون عبارة « فإن قيل » — : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الدليل على — وفى نسخة « عليه » — أن الجسم لا يكون واجب الوجود ، أنه : إن كان واجب الوجود ، لم يكن له علة ، لا خارجة ، ولا داخلة .

وإن كان له علة ، لكونه مركباً ، كان باعتبار ذاته ممكناً .

وكل ممكن يفتقر إلى واجب الوجود — وفى نسخة « يفتقر إلى علة » —

قلنا : لا يفهم لفظ :

(واجب الوجود) .

و (ممكن الوجود) .

فكل تلبيساتهم فى — وفى نسخة « معبأة فى » — هاتين اللفظتين .

فلنعدل إلى المفهوم ، وهو :

(نفى العلة) .

و (إثباته) .

فكأنهم يقولون : هذه — وفى نسخة « أهذه » — الأجسام :

لها علة ؟

أم لا علة لها ؟

فيقول الدهرى : لا علة لها . فما المستنكر ؟

وإذا — وفى نسخة « إذا » — عنى :

ب (الإمكان) .

و (الوجوب) .

هذا – وفى نسخة « بالممكن والواجب كهذا » وفى أخرى « بالإمكان هذا » –
فنقول : إنه :

واجب وليس بممكن .

وقولهم : الجسم ليس – وفى نسخة « لا » – يمكن أن – وفى نسخة بدون عبارة « يمكن أن » – يكون واجباً ، تحكم لا أصل له .

[١٧٧] – قلت :

قد تقدم من – وفى نسخة بدون كلمة « من » – قولنا : إنه إذا فهم من : (واجب الوجود) .

ما (ليس له علة) .

وفهم من :

(ممكن الوجود) .

(ما له علة) .

لم تكن قسمة الموجود بهذين الفصلين معترفاً بها – وفى نسخة بدون عبارة « معترفاً بها » وفى أخرى « معترفاً بهم » – فإن – وفى نسخة بدون عبارة « فإن » – للخصم أن يقول :

ليس كما ذكر ؛ بل كل موجود لا علة له .

لكن إذا فهم من .

واجب الوجود ، الموجود الضرورى .

ومن : الممكن ، الممكن الحقيقى.

أفضى الأمر ولابد ، إلى موجود لا علة له ، وهو أن يقال :

إن كل موجود فإما أن يكون :

ممكناً .

أو ضروريا .

فإن كان ممكناً فله علة ؛ فإن كان تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الأمر ، فيقطع التسلسل بعلة ضرورية .

ثم يسأل فى تلك العلة الضرورية ، إذا جوز أيضاً أن من الضرورى ما – وفى نسخة « فيما » – له علة ، وما ليس له علة .

فإن وضعت العلة من طبيعة الضرورى الذى له علة ، لزم التسلسل ، وانتهى الأمر إلى علة ضرورية ليس لها علة .

* * *

وإنما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة[١] فى الموجودات .

وذلك أن الجرم السماوى ، عند الجميع من الفلاسفة ، هو ضرورى بغيره .

وأما هل الضرورى بغيره ، فيه – وفى نسخة « هل فيه ؟ » – إمكان بالاضافة إلى ذاته ؟ ففيه نظر .

ولذلك كانت هذه الطريقة – وفى نسخة « الطبيعة » – مختلة وفى نسخة « مختلفة » – إذا سلك فيها هذا المسلك .

فأما – وفى نسخة « فإذا » . مسلكه فهو مختل ضرورة ؛ لأنه لم يقسم – وفى نسخة « ينقسم » – الموجود أولا إلى :

الممكن الحقيقى .

والضرورى .

وهى القسمة المعروفة بالطبع للموجودات .

* * *

(١) المراد بالفلاسفة فى عباراتهم هم فلاسفة الإغريق .

[١٧٨] — ثم قال أبو حامد ؛ مجيباً للفلاسفة فى قولهم : على أن الجسم — وفى نسخة « الجنس » — ليس بواجب الوجود بذاته ؛ لكونه له أجزاء هى علته : —

فإن قيل : لا ينكر أن الجسم له أجزاء ، وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء — وفى نسخة بدون عبارة « وأن الجملة إنما تتقوم بالأجزاء » —

وأن الأجزاء تكون سابقة فى الذات على الجملة .

قلنا : ليكن كذلك ؛ فالجملة تقومت بالأجزاء ، واجتماعها ، ولا علة للأجزاء ، ولا لاجتماعها ، بل هى قديمة — كذلك بلا علة فاعلية .

فلا يمكنهم رد هذا بما ذكروه من لزوم نفى الكثرة عن : الموجود الأول .
وقد أبطلناه عليهم ، ولا سبيل لهم سواه .

فبان أن من لا يعتقد حدوث الأجسام ، فلا يصل الاعتقاد — وفى نسخة « فلا أصل لاعتقاده » — فى الصانع أصلا .

[١٧٨] — قلت :

هذا القول لازم لزوماً لاشك — وفى نسخة « يشك » — فيه ، لمن سلك طريقة واجب الوجود فى إثبات موجود ليس بجسم .

وذلك أن هذه الطريقة لم تسلكها القدماء . وإنما أول — وفى نسخة « أوصل » — من سلكها فيما وصلنا — وفى نسخة « قلنا » — ابن سينا .

وقد قال : إنها أشرف من طريقة القدماء .

وذلك أن القدماء : إنما صاروا إلى إثبات موجود ليس بجسم ، هو مبدأ للكل من أمور متأخرة ، وهى الحركة والزمان .

وهذه الطريقة تفضى إليه فيما زعم : أعنى إلى إثبات مبدأ — وفى نسخة بدون كلمة « مبدأ » وفى أخرى بزيادة « موجود » —

بالصفة التى أثبتها القدماء ، من النظر فى طبيعة الموجود بما هو موجود .

ولو أفضت – وفى نسخة « اقتضت » – لكان ما قال – وفى نسخة « قالوا » – صحيحاً ، لكنها ليس – وفى نسخة « ليست » – تفضى – وفى نسخة « تقتضى » –

وذلك أن واجب الوجود بذاته ، إذا وضع موجوداً ، فغاية ما ينتفى – وفى نسخة « ينبغى » – عنه أن يكون مركباً من مادة وصورة .

وبالجملة أن يكون له حد ، فإذا وضع موجوداً مركباً من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض ، كالحال فى العالم وأجزائه ، صدق على العالم وأجزائه – وفى نسخة « أو على أجزائه » – أنه واجب الوجود

هذا كله إذا سلمنا أن ههنا موجوداً هو واجب الوجود – وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » .

وقد قلنا نحن : إن الطريقة التى سلكها فى إثبات موجود بهذه الصفة ليست برهانية ، ولا تفضى بالطبع إليها إلا – وفى نسخة « لا » – على النحو الذى قلنا .

* * *

وأكثر ما يلزم هذا القول : أعنى ضعف هذه الطريقة ، عند من يضع أن – وفى نسخة – بدون كلمة « أن » – ههنا جسماً بسيطاً غير مركب من مادة وصورة ، وهو مذهب المشائين ؛ لأن من يضع مركباً قديماً من أجزاء بالفعل ، فلا بد أن يكون واحداً بالذات .

وكل واحدة – وفى نسخة « واحد » – فى شىء مركب فهى – وفى نسخة « فهو » – من قبل واحد ، هو واحد – وفى نسخة بدون

عبارة « هو واحد » – بنفسه : أعنى بسيطاً .

ومن قبل هذا الواحد ، صار العالم واحداً – ولذلك يقول الاسكندر :

إنه لابد أن تكون ههنا قوة روحانية سارية فى جميع – وفى نسخة بدون كلمة « جميع »– أجزاء العالم ، كما يوجد فى جميع – وفى نسخة بدون كلمة «جميع» –أجزاء– وفى نسخة بدون كلمة « أجزاء »– الحيوان الواحد قوة تربط أجزاءه بعضها ببعض والفرق بينهما – وفى نسخة « ههنا » – أن الرباط الذى فى العالم قديم ، من قبل أن الرابط قديم .

والرباط الذى بين أجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع ، من قبل الرباط القديم ، من قبل أنه لم يمكن فيه أن يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص ، كالحال فى العالم .

فتدارك الخالق سبحانه وتعالى هذا – وفى نسخة « هو » – النقص الذى لحقه بهذا النوع من التمام الذى لا يمكن فيه غيره ، كما يقوله أرسطو – وفى نسخة « أرسطاطاليس » – فى كتاب – وفى نسخة « كتابه » – « الحيوان » .

* * *

وقد رأينا فى هذا الوقت كثيراً من أصحاب ابن سينا ، لموضع هذا الشك ، قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأى ، وقالوا : إنه ليس يرى أن – وفى نسخة « أنه » –ههنا مفارقاً – وفى نسخة « مفارق » – وقالوا :

إن ذلك يظهر من قوله فى واجب الوجود ، فى مواضع .

وأنه المعنى الذى أودعه فى فلسفته – وفى نسخة « فلسفة » – المشرقية – وفى نسخة « الشرقية » –

قالوا : وإنما سماها فلسفة مشرقية ؛ لأنها مذهب – وفى نسخة «من مذهب» – أهل المشرق – فإنهم – وفى نسخة بدون عبارة «فإنهم » – يرون أن الآلهة عندهم ، هى الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه ، وهم مع هذا يضعفون – وفى نسخة « يضعون » – طريق أرسطو فى إثبات المبدأ الأول من طريق الحركة .

* * *

ونحن – وفى نسخة « وأما نحن » – فقد تكلمنا فى هذه الطريقة غير ما مرة ، وبينا الجهة التى منها يقع اليقين فيها – وفى نسخة بدون عبارة « فيها » – وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها . وتكلمنا أيضاً على طريقة الإسكندر فى ذلك : أعنى الذ اختاره فى كتابه الملقب بـ (المبادئ) .

وذلك أنه يظن أنه عدل عن طريق أرسطو إلى طريقة أخرى ، لكنها مأخوذة من المبادئ التى بينها أرسطو .

وكلتا الطريقتين صحيحة ، لكن الطبيعة – وفى نسخة « الطريقة » – وفى أخرى بدون عبارة « لكن الطريقة » – أكثر . ذلك – وفى نسخة « الأشهر فى ذلك » بدل « أكثر ذلك » – هى طريقة أرسطو – وفى نسخة « أرسطاطاليس » –

* * *

ولكن إذا حققت طريقة واجب الوجود عندى – وفى نسخة « وعندى » وفى أخرى بدون العبارتين – على ما أصفه – وفى نسخة « أضعه » – كانت حقاً – وفى نسخة بزيادة « عندى » –

وإن كان فيها إجمال يحتاج إلى تفصيل ، وهو أن يتقدمها العلم بأصناف الممكنات .

الوجود – وفى نسخة بدون كلمة « الوجود » – فى الجوهر .

والعلم بأصناف الواجبة الوجود – وفى نسخة بدون كلمة« الوجود»– فى الجوهر .

وهذه الطريقة هى أن نقول : إن الممكن الوجود فى الجوهر الجسمانى ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود فى الجوهر الجسمانى .

و واجب الوجود فى الجوهر الجسمانى ، يجب أن يتقدمه واجب الوجود – وفى نسخة بدون عبارة « فى الجوهر الجسمانى وواجب الوجود فى الجوهر الجسمانى يجب أن يتقدمه واجب الوجود » – بإطلا ق – وفى نسخة « بالإطلاق » – وهو الذى لا قوة فيه أصلا ، لا فى الجوهر ، ولا فى غير ذلك من أنواع الحركات .

وما هو هكذا – وفى نسخة « كذلك » – فليس بجسم .

مثال ذلك أن الجرم السماوى قد ظهر من أمره أنه واجب الوجود فى الجوهر الجسمانى ، وإلا لزم – وفى نسخة « والإلزام » – أن يكون هنالك جسم أقدم منه .

وظهر من أمره أنه ممكن الوجود فى الحركة التى فى المكا ن .

فوجب أن يكون المحرك له ، واجب الوجود فى الجوهر .

وألا يكون فيه قوة أصلا ، لا على حركة – وفى نسخة «الحركة » – ولا على غيرها ، فلا – وفى نسخة « ولا» – يوصف بحركة ولا سكون – وفى نسخة « ولا بسكون »–ولا بغير ذلك من أنواع التغيرات .

وما هو بهذه الصفة ، فليس بجسم أصلا ، ولا قوة فى جسم .

* * *

وأجزاء العالم الأزلية إنما هى واجبة – وفى نسخة واجب » – الوجود فى الجوهر :

إما بالكلية : كالحال فى الاسطقسات الأربع .

وإما بالشخص ، كالحال فى الأجرام السماوية .

المسألة الحادية عشرة*

فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره . ويعلم الأجناس والأنواع (١) بنوع كلى

* * *

[١٧٩] – قال أبو حامد :

فنقول – وفى نسخة بدون عبارة «فنقول» – أما المسلمون فلما – وفى نسخة « لما » – انحصر عندهم الوجود :

فى حادث .

وقديم – وفى نسخة « وفى قديم » –

ولم يكن عندهم قديم إلا الله وصفاته .

وما عداه حادث – وفى نسخة « وكان ماعداه حادثاً » – من جهته – وفى نسخة بدون عبارة « من جهته » – بإرادته ، حصل عندهم مقدمة ضرورية فى علمه ؛ فإن المراد بالضرورة لا بد أن – وفى نسخة « وأن » – يكون معلوماً للمريد ، فبنوا عليه أن الكل معلوم له ؛ لأن الكل مراد له ، وحادث بإرادته ، فلا كائن إلا وهو حادث بإرادته ، ولم يبق إلا ذاته – وفى نسخة بدون عبارة « ولم يبق إلا ذاته » –

ومهما ثبت أنه مريد ، عالم بما أراده ، فهو حى – وفى نسخة « واحد » – بالضرورة .

وكل حى يعرف غيره ، فهو بأن يعرف ذاته أولى .

فصار الكل عندهم معلوماً لله تعالى .

وعرفوه بهذا الطريق بعد أن بان لهم أنه مريد لإحداث العالم .

---

* وفى نسخة (المسألة الحادى عشر) وفى أخرى (المسألة الحادية عشر) وفى رابعة (مسألة) وفى خامسة (المسألة) .

(١) وفى نسخة (الأنواع والأجناس) .

[١٧٩] – قلت :

هذا القول إنما قدمه توطئة ليقايس – وفى نسخة « ليقاس » – بينه وبين قول الفلاسفة فى العلم القديم ؛ لكون – وفى نسخة « لكن» – هذا القول أقنع فى بادئ الرأى من قول الفلاسفة .

وذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم ، وكشف أمرهم ، مع من ينبغى أن يكشف ، ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً ، وذلك أنهم شبهوا – وفى نسخة « شبهوه » – العالم بالمصنوعات التى تكون عن إرادة الإنسان ، وعلمه ، وقدرته .

فلما قيل لهم : إنه يلزم أن يكون جسما ، قالوا :

إنه أزلى

وإن كل جسم محدث .

فلزمهم أن يضعوا إنساناً فى غير مادة ، فعالا لجميع الموجودات – وفى نسخة « الموجود » –

فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا ، والأقوال المثالية مقنعة جدا ، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلالها .

وذلك أنه لا شىء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد ، من طباع الموجود الأزلى .

وإذا كان ذلك كذلك، لم يصح أن يوجد نوع واحد مختلف :

بالأزلية .

وعدم الأزلية .

كما يختلف الجنس الواحد بالفصول – وفى نسخة « فى الفصول » – المقسمة له . وذلك أن تباعد الأزلى من المحدث ، أبعد من تباعد الأنواع بعضها من – وفى نسخة « مع » – بعض ، المشتركة فى الحدوث .

فإذا – وفى نسخة « وإذا » – كان ُبعد الأزلى من غير الأزلى ، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض – وفى نسخة بدون عبارة « المشتركة فى الحدوث فإذا كان بعد الأزلى من غير الأزلى أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض » – فكيف يصح أن ينتقل الحكم من :

الشاهد .

إلى الغائب ؟

وهما فى غاية المضادة ! !

* * *

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة

فى الشاهد .

وفى الغائب .

– وفى نسخة بدون عبارة « وهما فى غاية المضادة... وفى الغائب» –

ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب .

وذلك أن الحياة الزائدة على العقل فى الإنسا ن ، ليس تنطلق على شيء إلا على القوة المحركة فى المكان .

عن الإرادة – وفى نسخة « الإرادة » –

وعن الإدراك الحاصل عن الحواس .

والحواس ممتنعة على – وفى نسخة « عن » – البارى سبحانه وتعالى .

وأبعد من ذلك الحركة فى المكان .

* * *

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة – وفى نسخة « حواسا » وفى أخرى « حواس » – للبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة .

وينفون عنه الحركة بإطلاق

فإذن :

إما أن لا يثبت للبارى سبحانه وتعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التى هى شرط فى وجود العلم للإنسان

وإما أن يجعلوها هى نفس الإدراك ، كما تقول الفلاسفة :

إن الإدراك والعلم فى الأول هما نفس الحياة .

* * *

وأيضاً فإن معنى الإرادة فى الحيوان

هى الشهوة الباعثة – وفى نسخة « المنبعثة » – على الحركة .

وهى فى الحيوان والإنسان – وفى نسخة بدون عبارة « الإنسان» – عارضة لتمام ما ينقصهما فى ذاتهما – وفى نسخة « ينقصه فى ذاته » –

والبارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شىء ينقصه فى ذاته ، حتى تكون سبباً للحركة والفعل .

إما فى نفسه .

وإما فى غيره .

فكيف يتخيل – وفى نسخة « يتخيلوا »– إرادة أزلية ، هى سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة فى وقت الفعل ؟

أو كيف يتخيل – وفى نسخة « يتخيلوا » – إرادة وشهوة ، حالهما قبل الفعل ، وفى وقت الفعل وبعد الفعل ، حال واحدة ، دون أن يلحقهاتغير ؟

وأيضاً الشهوة من حيث هى الحركة .

والحركة لا توجد إلا فى جسم .

فالشهوة لا توجد إلا فى جسم متنفس .

فإذن ليس معنى الإرادة فى الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم .

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ، ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما .

وبصدور – وفى نسخة «ويصدر» – الأفضل من الضدين ، دون الأخس – وفى نسخة «الآخر» – عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا .

ولذلك يقولون فى البارى سبحانه وتعالى .

إن الأخص به ثلاث صفات ؛ وهو كونه :

عالماً ، فاضلا . قادراً

ويقولون : إن مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه .

وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص فى البشر .

* * *

هذا كله هو – وفى نسخة بدون كلمة «هو» – قول الفلاسفة فى هذا الباب .

وإذا أورد – وفى نسخة «أوردوا» – هذا – وفى نسخة «ذلك» وفى أخرى بدونهما – كما أوردناه بهذه الحجج ، كان قولا مقنعاً لا برهانياً .

فعليك أن تنظر فى هذه الأشياء ، إن كنت من أهل السعادة التامة ، فى مواضعها من كتب – وفى نسخة «كتاب» – «البرهان» ، إن كنت ممن – وفى نسخة بدون عبارة «كنت ممن» – تعلم – وفى نسخة «تعلمت» – الصنائع التى فعلها البرهان .

فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس – وفى نسخة بدون عبارة « أن ليس » وفى أخرى « كما لا » – يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة .

كذلك ليس يمكن من لم – وفى نسخة بدون كلمة « لم » – يتعلم صناعة البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه .

بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع ، وإنما خالف القول فى هذا، العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد – وفى نسخة « واحدة » – فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة . وأصناف الأقاويل كثيرة .

فيها برهانية .

وغير برهانية .

والغير برهانية – وفى نسخة « والغير البرهانية » وفى أخرى بدون العبارتين – لما كانت تتأتى – وفى نسخة « تأتى » – بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية أنها تتأتى – وفى نسخة « تأتى » – بغير صناعة . وذلك غلط كبير .

ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ، ليس يمكن فيها قول غير القول – وفى نسخة « لقبول » – الصناعى ، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة ، كالحال فى صنائع الهندسة ؛ ولذلك كل ماوضعنا فى هذا الكتاب ، فليس هو قولا صناعياً برهانيا ، وإنما هو – وفى نسخة « هى » – أقوال – وفى نسخة « أفعال » – غير صناعية ، بعضها أشد إقناعاً من بعض .

* * *

فعلى هذا ينبغى أن يفهم ما كتبناه ههنا .

ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التهافت من الفرقتين جميعاً.

وهذا كله عندى – وفى نسخة « عنده » – تعد على الشريعة ، وفحص عما لم تأمر – وفى نسخة « تنص » – به الشريعة : – وفى نسخة « شريعة » – لكون قوى البشر مقصورة عن هذا .

وذلك أن – وفى نسخة « أنه » – ليس كل ما سكت عنه الشرع – وفى نسخة بدون عبارة « لكون قوى البشر . . . عنه الشرع » – من العلوم ، يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور –وفى نسخة « الجمهور »– بما أدى إليه النظر إنه من عقائد الشرع ؛ فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط – وفى نسخة « التغليط » – العظيم ، فينبغى أن يسكت – وفى نسخة « يمسك »– من هذه المعانى عما – وفى نسخة « كل ما » – سكت عنه الشرع ، ويعرف الجمهور أن عقول النا س مقصرة عن – وفى نسخة « على » – الخوض فى هذه الأشياء ، ولا يتعدى التعليم الشرعى المصرح به فى الشرع ؛ إذ هو التعليم المشترك للجميع ، الكافى فى بلوغ سعادتهم – وفى نسخة « بلوغ ذلك » وفى نسخة فى « بلوغ »–

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذى يوافق الأصحاء فى حفظ صحتهم ، والمرضى فى فى إزالة مرضهم .

كذلك الأمر فى صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم .

وكذلك الحال فى الأمور العملية ، ولكن الفحص فى الأمور العملية عما سكت عنه الشرع أتم ، وخاصة – وفى نسخة « رخصته » – فى المواضع التى يظهر أنها من جنس الأعمال التى

فيها حكم شرعي : ولذلك اختلف الفقهاء فى هذا الجنس .

فمنهم من نفى القياس ، وهم الظاهرية .

ومنهم من أثبته ، وهم أهل القياس ، وهذا بعينه هو لاحق فى الأمور العلمية – وفى نسخة « العملية » –

ولعل – وفى نسخة « وأما » – الظاهرية فى الأمور العلمية – وفى نسخة « العملية » – أسعد من الظاهرية فى الأمور العملية .

* * *

والسائل من المتخاصمين – وفى نسخة « المتخصصين » – فى أمثال هذه الأشياء ليس يخلو .

أن يكون من أهل البرهان .

أولا يكون .

فإن كان من أهل البرهان تكلم عنه – وفى نسخة « معه » – على طريقة – وفى نسخة « طريق» – البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان ، وعرف بالمواضع التى نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان .

وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :

أن يكون مؤمناً بالشرع

أو كافراً – وفى نسخة « أوكان كافراً » وفى أخرى بزيادة « به » –

فإن – وفى نسخة« وإن كان»– كان – وفى نسخة بدون كلمة« كان » – مومنا – وفى نسخة بزيادة « به » – عرف أن التكلم فى مثل – وفى نسخة « أمثال » وفى أخرى بدونهما – هذه الأشياء حرام بالشرع.

وإن كان كافراً – وفى نسخة بزيادة « به » – لم يبعد على أهل البرهان معاندته– وفى نسخة « بمعاندته »–بالحجج القاطعة له .

هكذا ينبغى أن يكون حال – وفى نسخة « حاصل » – صاحب

البرهان فى كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التى ما من مسكوت ــ وفى نسخة «سكوت» ــ عنه فيها من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها ــ وفى نسخة بدون عبارة «فيها» وفى أخرى «منها» ــ وسكت عنها فى التعليم العام .

* * *

وإذ قد تقرر هذا ، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله ــ وفى نسخة «بسببه» وفى أخرى «به» ــ مما دعت إليه الضرورة وإلا فالله ــ وفى نسخة «بالله» ــ العالم ، والشاهد ــ وفى نسخة «الشاهد» وفى أخرى بدون العبارتين ــ والمطلع أنا ما كنا نستجيز أن نتكلم فى هذه الأشياء هذا النحو من التكلم .

* * *

ولما ــ وفى نسخة «أما» وفى أخرى «فأما» ــ وصف أبو حامد الطرق ــ وفى نسخة «الطريق» ــ التى منها أثبت المتكلمون صفة العلم وغيرها ، على أنه فى غاية البيان ؛ لكونها فى غاية الشهرة ، وفى غاية السهولة فى التصديق ــ وفى نسخة بدون عبارة «فى التصديق» ــ بها ، أخذ يقايس بينها وبين طرق ــ وفى نسخة «طريق» ــ الفلاسفة ، فى هذه الصفات ، وذلك فعل خطبى .

* * *

[١٨٠] ــ فقال أبو حامد ــ وفى نسخة بدون عبارة أبو حامد » ــ

فأما ــ وفى نسخة «أما» ــ أنتم ، مخاطباً للفلاسفة ــ وفى نسخة بدون عبارة ، «مخاطباً للفلاسفة» ــ فإذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يحدث ــ وفى نسخة «لا يحدث» ــ بإرادته ــ وفى نسخة «بإرادة» ــ فمن أين عرفتم أنه يعرف غير ــ وفى نسخة بدون كلمة «غير» ــ ذاته ، فلا بد من الدليل عليه ــ وفى نسخة بدون عبارة «فلا بد من الدليل عليه» ــ

ثم قال[١] — وفى نسخة بدون عبارة « ثم قال » — :

وحاصل — وفى نسخة « حاصل » — ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك ، فى أدراج كلامه يرجع إلى فنين :

الأول — وفى نسخة « الفن الأول » — : أن الأول موجود لا فى مادة .

وكل موجود لا فى مادة ، فهو عقل محض .

— وفى نسخة بزيادة « وكل ما هو عقل محض » — فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها ، التعلق بالمادة ؛ والاشتغال بها .

ونفس الآدمى مشغول بتدبير المادة ، أى البدن ، وإذا انقطع شغله — وفى نسخة بزيادة « بالموت » — ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذيلة المتعدية — وفى نسخة « المتقدمة » — إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها ؛ ولذلك قضى بأن الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ، ولا يشذ عنهم شىء ؛ لأنهم أيضاً عقول مجردة ، لا فى مادة .

* * *

ثم لما حكى قولهم راداً عليهم — وفى نسخة بدون عبارة « ثم لما حكى قولهم ، قال راداً عليهم » —

فنقول : قولكم : الأول موجود لا فى مادة :

إن كان المعنى به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — أنه ليس بجسم ، ولا — وفى نسخة « ولا هو » — منطبع فى جسم ، بل هو قائم بنفسه ، من غير تحيز واختصاص بجهة . فهو مسلم .

فيبقى قولك — وفى نسخة « قولكم » — : وما هذه — وفى نسخة « هذا » — صفته ، فهو عقل مجرد .

فماذا تعنى بالعقل ؟

إن عنيت ما يعقل سائر الأشياء ، فهذا — وفى نسخة « فهو » — نفس المطلوب وموضع النزاع ، فكيف أخذته فى مقدمات قياس المطلوب ؟

وإن عنيت به غيره ، وهو أنه يعقل نفسه ، فربما يسلم لك — وفى نسخة

---

(١) أى أبو حامد .

بدون عبارة « لك » — إخوانك من الفلاسفة ذلك ، ولكن — وفى نسخة « ولا » — يرجع حاصله إلى أن ما يعقل نفسه، يعقل غيره .

فيقال : ولم أدعيت هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — ؟ وليس ذلك بضروري، وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة، فكيف تدعيه ضروريًّا ؟ وإن كان نظريًّا فما البرهان عليه ؟

فإن قيل : لأن المانع من درك الأشياء، المادة ، ولا — وفى نسخة « ولا ثم » — مادة — وفى نسخة « مانع » بدل « مادة » وفى أخرى « مادة فلا مانع » —

فنقول : نسلم — وفى نسخة « لا نسلم» وفى أخرى بدون عبارة «نسلم» — أنه مانع ولا نسلم أنه المادة فقط .

وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي ، وهو أن يقال :

إن كان هذا فى المادة ، فهو لا يعقل الأشياء .

ولكنه ليس فى المادة .

فإذن يعقل الأشياء .

فهذا استثناء نقيض المقدم . واستثناء نقيض المقدم غير — وفى نسخة بدون عبارة « نقيض المقدم غير » — منتج بالاتفاق .

وهو كقول القائل :

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فإذن ليس بحيوان .

فهذا لا يلزم ؛ إذ ربما لا يكون إنساناً ويكون فرساً ، فيكون حيواناً .

نعم استثناء نقيض المقدم ينتج نقيض التالى ، على ما ذكر فى المنطق ، بشرط ، وهو ثبوت انعكاس التالى . على المقدم، وذلك بالحصر ، وهو كقولهم :

إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود .

لكن الشمس ليست طالعة .

فالنهار غير موجود .

لأن وجود النهار لا سبب له ، سوى طلوع الشمس ، فكان أحدهما منعكساً على الآخر .

وبيان هذه الأوضاع والألفاظ يفهم من كتاب مدارك العقول الذى صنفناه مضمو ما إلى هذا الكتاب .

فإن قيل : فنحن ندعى التعاكس ، وهو أنه محصور فى المادة ، فلا مانع سواه — وفى نسخته بدون عبارة « محصور فى المادة فلا مانع سواه » —

قلنا : هذا — وفى نسخة « وهذا » — تحكم ، فما — وفى نسخة « فيما » — الدليل عليه ؟ — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا : هذا تحكم فما الدليل عليه ؟ » —

[١٨٠] — قلت :

أول ما فى هذا الكلام من الاختلال — وفى نسخة « اختلال » — حكاية المذهب ، والحجة عليه : أن ما أورد فيه من المقدمات ، أوردها على أنها كالأوائل[1] ، هى عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة.

وذلك أنه لما تبين عندهم .

أن كل موجود محسوس ، مؤلفٌ من مادة وصورة .

وأن — وفى نسخة « فإن » — الصورة هى المعنى الذى — وفى نسخة « التى » — به صار الموجود موجوداً . وهى — وفى نسخة « أو هى » — المدلول عليها — وفى نسخة بزيادة « إما » — بالاسم والحد — وفى نسخة « والحمد » — وعنها — وفى نسخة « ومنها » — يصدر الفعل الخاص بموجود موجود — وفى نسخة « بوجود موجود » وفى أخرى « بموجود » — وهو الذى دل على وجود الصور فى الموجود .

وذلك أنهم لما ألفوا الجواهر فيها :

قوى فاعلة ، خاصة بموجود موجود .

(١) يقصد (كالأوليات) .

وقوى منفعلة :

إما خاصة .

أو مشتركة .

وكان الشيء ، ليس يمكن أن يكون منفعلا بالشيء – وفى نسخة بدون عبارة « بالشيء » – الذى هو به فا عل.

وذلك أن الفعل نقيض الانفعال .

والأضداد لا يقبل بعضها بعضاً .

وإنما يقبلها الحامل على جهة التعاقب .

مثال ذلك :

أن الحرارة لا تقبل البرودة .

وإنما الذى يقبل البرودة ، الجسم الحار ، بأن تنسلخ عنه الحرارة ، ويقبل البرودة .

وبالعكس .

فلما ألفوا حال الفعل والانفعال ، بهذه الحال ، وقفوا على أن جميع الموجودات ، التى بهذه الصفة ، مركبة من جوهرين :

جوهر هو فعل .

وجوهر هو قوة .

ووجدوا أن الجوهر الذى بالفعل ، هو كمال الجوهر الذى بالقوة ، وهو له كالنهاية فى الكون ؛ إذ كان غير متميز – وفى نسخة « مميز » – عنه بالفعل .

* * *

ثم لما تصفحوا صور الموجودات تبين – وفى نسخة « فتبين » – لهم أنه يجب أن يرتقى الأمر فى هذه الجواهر ، إلى جوهر بالفعل

فلزم أن يكون هذا الجوهر :

فاعلا غير منفعل أصلا .

وأن لا – وفى نسخة « ولا » – يلحقه كلال ، ولا تعب ، ولا فساد ؛ إذا كان هذا إنما لحق الجوهر الذى بالفعل ، من قبل أنه كمال الجوهر الذى بالقوة ، لا من قبل أنه فعل محض ، وذلك أنه لما كان الجوهر الذى بالقوة ، إنما يخرج إلى الفعل من قبل جوهر هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – بالفعل ، لزم :

أن ينتهى الأمر فى الموجودات الفاعلة المنفعلة إلى جوهر هو فعل محض

وأن ينقطع التسلسل بهذا الجوهر .

وبيان وجود هذا الجوهر من جهة ما هو محرك ، وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به ، هو موجود فى « المقالة الثامنة » من الكتاب الذى يعرفونه بـ « السماع الطبيعى » .

* * *

فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق – وفى نسخة « بطريق » – خاصة وعامة ، على ما هو معلوم فى كتبهم ، نظروا فى طبيعة الصور المحركة الهيولانية ، فوجدوا بعضها أقرب إلى الفعل ، وأبعد مما بالقوة – لكونها متبرية عن الانفعال أكثر من غيرها ، الذى هو علامة المادة الخاصة بها .

وألفوا النفس من هذه الصور أشدها تبريا – وفى نسخة « تبرأ » – عن المادة – وفى نسخة « عن العادة » وفى أخرى بدون العبارتين – وبخاصة العقل ، حتى شكوا فيه :

هل هو من الصور – وفى نسخة بدون عبارة « أشدها . . . الصور » – المادية ؟

أو ليس من الصور المادية ؟ ــ وفى نسخة « أو لا » ــ

* * *

ولما التفتوا للصور ــ وفى نسخة « من الصور » ــ المدركة من صور النفس ووجدوها متبرية عن الهيولى ، علموا أن علة الإدراك ، هو للتبرى من الهيولى .

ولما وجدوا ــ وفى نسخة « وجد » ــ العقل غير منفعل ، علموا أن العلة فى كون الصورة :

جماداً .

أو مدركة .

ليس شيئاً أكثر من أنها إذا كانت ، كمال ما بالقوة ، كانت جماداً ، أو غير مدركة .

وإذا كانت كمالا ــ وفى نسخة « كمال » وفى أخرى « كمالا لا » ــ محضاً ، لا تشوبها القوة ، كانت عقلا .

ــ وهذا كله ــ وفى نسخة بدون عبارة « كله » ــ قد ثبت ــ وفى نسخة « رتب » ــ بترتيب برهانى ، وأقيسة طبيعية ليس يمكن أن تتبين ــ وفى نسخة « يرتب » وفى أخرى « يترتب » ــ فى هذا الموضع بالترتيب ــ وفى نسخة « الترتيب » وفى أخرى « التبيين » ــ البرهانى إلا لو اجتمع ما شأنه أن يكتب فى كتب كثيرة مختلفة ؛ وذلك شىء يعرفه ــ وفى نسخة « يعرف » ــ من ارتاض فى صناعة المنطق أدنى ــ وفى نسخة « أو فى » ــ ارتياض أنه ــ وفى نسخة « وأنه » ــ غير ممكن .

* * *

فمن هذا النحو من الطرق وقفوا على أن ما ــ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ــ ليس منفعلا أصلا فهو عقل ــ وفى نسخة « فعل » ــ

وليس بجسم ؛ لأن كل منفعل جسم – وفى نسخة «كل جسم منفعل» – عندهم فى مادة .

* * *

فوجه الاعتراض على الفلاسفة فى هذه الأشياء ، إنما يجب أن يكون فى الأوائل التى استعملوها فى بيان هذه الأشياء ، لا فى هذه الأشياء أنفسها ، التى اعترض عليهم هذا الرجل .

فهذا – وفى نسخة « فيها إذا » – وقفوا – وفى نسخة « اتفقوا » – على أن ههنا موجوداً هو عقل محض .

ولما رأوا النظام ههنا فى الطبيعة وفى أفعالها ، يجرى على النظام العقلى الشبيه بالنظام الصناعى ، علموا أن عقلا عقلا ، هو الذى أفاد هذه القوى الطبيعية – وفى نسخة « الطبيعة » – أن يجرى فعلها على نحو فعل العقل.

فقطعوا من هذين الأمرين ، على أن ذلك الموجود الذى هو عقل محض ، هو الذى أفاد الموجودات – وفى نسخة « الموجود» – الترتيب والنظام الموجود فى أفعالها – وفى نسخة « أفعال » –

وعلموا من هذا كله أن عقله ذاته ، هو عقله الموجودات كلها.

وإن – وفى نسخة « فإن » – مثل هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته ، هو غير ما يعقل من غيره ، كالحال فى العقل الإنسانى.

وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم ، وهو أن يقال:

كل عقل .

فإما أن يعقل ذاته .

أو غيره .

أو يعقلهما جميعاً .

ثم يقال : إنه إن عقل غيره ، فمعلوم أنه يعقل ذاته .

وأما إن عقل ذاته ، فليس يجب أن يعقل غيره ، وقد تكلمنا فى هذا فيما تقدم .

* * *

وكل ما تكلم – وفى نسخة « تقدم » – فيه ، من القياس الشرطى الذى صاغه على ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – تأوله ، فليس بصحيح .

وذلك أن القياس الشرطى – وفى نسخة بدون كلمة « الشرطى » – لا يصح إلا حين يتبين :

المستثنى منه

واللزوم .

بقياس – وفى نسخة « لقياس » – حملى :

إما واحداً – وفى نسخة « زائداً » وفى أخرى « زائد » –

وإما أكثر من واحد .

والقياس الصحيح الشرطى فى هذه المسألة ، هو هكذا .

إن كان ما ليس يعقل هو – وفى نسخة « وهو » وفى أخرى بدون العبارتين – فى مادة .

فما ليس فى مادة فهو يعقل .

وذلك إذا تبين .

صحة هذا الاتصال .

وصحة المستثنى[1] .

وهى المقدمات التى قلنا : إنها عندهم نتائج ، ونسبها هذا

(١) يقصد بالمستثنى القضية المبدوءة بـ (لكن) فى القياس الشرطى ، وهى المسماة بالصغرى وهى التى تذكر بعد الشرطية .

الرجل إليهم ، على أنها عندهم أوائل ، أو قريبة – وفى نسخة «وقريبة» – من الأوائل .

* * *

وإذا تأول على – وفى نسخة بدون كلمة «على» – ما قلناه ، كان – وفى نسخة «وكان» – قياساً صحيح الشكل ، صحيح المقدمات .

أما صحة شكله ؛ فإن الذى استثنى منه ، هو مقابل التالى فأنتج مقابل المقدم .

لا كما زعم هو ، أنهم استثنوا .

مقابل المقدم .

وأنتجوا :

مقابل التالى :

– وفى نسخة بدون عبارة «فأنتج مقابل المقدم . . . وأنتجوا مقابل التالى» –

لكن لما كانت

ليست أوائل .

ولا – وفى نسخة «لا» – هى مشهورة .

ولا يقع فى بادئ الرأى بها تصديق .

أتت فى غاية الشناعة ، لا سيما عند من لم يسمح – وفى نسخة «لا يسمع» – قط من هذه الأشياء شيئاً .

فلقد شوش – وفى نسخة «تشوش» – العلوم ، هذا الرجل تشويشاً عظيماً ، وأخرج – وفى نسخة «أخرج» – العلم عن أصله – وفى نسخة «أهله» – وطريقه .

* * *

[١٨١]– قال أبو حامد :

الفن الثانى[1] : قولهم :– وفى نسخة « قوله » وفى أخرى « قولنا » ، وفى رابعة بدون هذه العبارات جميعاً – : إنا – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد : الفن الثانى قولهم : إنا » – وإن لم نقل :

إن الأول مريد – وفى نسخة « يريد » – الأحداث .

ولا أن – وفى نسخة « ولان » – الكل حادث حدوثاً زمانيًّا – وفى نسخة « ثابتاً » وفى أخرى « ثانياً » –

فإنا نقول : إنه فعله ، وقد وجد منه .

إلا أنه لم يزل بصفة الفاعلين – وفى نسخة بزيادة « له » – فلم يزل فاعلا .

فلا نفارق غيرنا – وفى نسخة « عندنا » – إلا فى هذا القدر .

وأما فى أصل الفعل فلا .

وإذا وجب كون الفاعل عالماً ، بالاتفاق ، بفعله –وفى نسخة بدون عبارة « بفعله »– فالكل عندنا من فعله .

* * *

والجواب : من وجهين :

أحدهما : أن الفعل قسمان :

إرادى ، كفعل الحيوان والإنسان .

وطبيعى :

كفعل الشمس فى الإضاءة .

والنار فى التسخين .

والماء فى التبريد .

وإنما يلزم العلم بالفعل ، فى الفعل الإرادى ، كما فى الصناعات البشرية .

وأما الفعل الطبيعى ، فلا .

* * *

---

(١) الفن الأول ص ٦٤٧ .

وعندكم أن الله تعالى ، فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته :

بالطبع والاضطرار .

لا بطريق الإرادة والاختيار .

بل لزم الكل ذاته ، كما يلزم النورُ الشمس .

وكما لا قدرة للشمس على كف النور .

ولا للنار على كف التسخين .

فلا قدرة للأول — وفى نسخة « الأول » — على الكف عن أفعاله ، تعالى عن قولهم علواً كبيراً .

وهذا النمط ، وإن تجوز بتسميته فعلا ، فلا يقتضى — وفى نسخة بزيادة « له » — علماً للفاعل أصلا .

فإن قيل : بين الأمرين فرق ، وهو :

أن صدور الكل عن ذاته ، بسبب علمه بالكل. فتمثل النظام الكلى — وفى نسخة بزيادة « هو » — سبب فيضان الكل ، ولا سبب — وفى نسخة «مبدأ» — له سوى العلم بالكل .

والعلم بالكل عين — وفى نسخة « غير » — ذاته

فلو لم يكن له علم بالكل ، لما وجد منه الكل ، بخلاف النور من الشمس .

قلنا : وفى هذا خالفك إخوانك ؛ فإنهم قالوا : ذاته ذات يلزم منه وجود الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار ، لا من حيث إنه عالم بها .

فما المحيل لهذا المذهب ، مهما وافقتهم على نفى الإرادة .

ولما — وفى نسخة « و » وفى أخرى « ولو » — لم يشترط علم الشمس بالنور ، للزم النور ، بل يتبعه النور — وفى نسخة بدون كلمة « النور » — ضرورة .

فليقدر ذلك فى الأول . ولا مانع له — وفى نسخة « منه » — .

[١٨١] — قلت :

استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئاً شنيعاً ، وهو أن البارى سبحانه وتعالى ، ليس له إرادة .

لا فى الحادثات

ولا فى الكل

لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء من الشمس .

* * *

ثم حكى عنهم أنهم قالوا : من كونه فاعلا ، يلزم أن يكون عالماً .

والفلاسفة .

ليس ينفون الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى .

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن البشرية – وفى نسخة «لأن الإرادة البشرية » وفى نسخة بدون العبارتين جميعاً » – إنما –وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – هى.

لوجود نقص فى المريد .

وانفعال عن المراد .

فإذا وجد المراد له :

تم النقص

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة .

وإنما يثبتون له من معنى الارادة

أن الأفعال الصادرة منه ، هى صادرة عن علم .

وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر – وفى نسخة « صادرة » – بإرادة الفاعل لا ضروريا طبيعيا .

إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ، لأنه إذا قلنا :

إنه يعلم للضدين .

لزم أن يصدر عنه الضدان معاً .

وذلك محال :

فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم .

وهى :

الإرادة .

هكذا ينبغى أن يفهم ثبوت الإرادة فى الأول ، عند الفلاسفة ، فهو عندهم : عالم .

مريد عن علمه ، ضرورة . — وفى نسخة بدون عبارة «عن علمه ضرورة » —

* * *

وأما قوله :

إن الفعل قسمان :

إما طبيعى .

وإما إرادى .

فباطل .

بل فعله عند الفلاسفة .

لا طبيعى بوجه من الوجوه .

ولا إرادى بإطلاق .

بل إرادى منزه عن النقص الموجود فى إرادة الإنسان .

ولذلك اسم الإرادة مقول عليهما باشتراك الاسم .

كما أن اسم العلم كذلك ، على — وفى نسخة « أعنى » وفى أخرى « وأعنى » — العلمين :

القديم .

والحادث .

فإن الإرادة فى الحيوان والإنسان انفعال لاحق لهما — وفى نسخة « لها » وفى أخرى «اسما » وفى رابعة بدون الجميع — عن المراد — وفى نسخة « المواد » — فهى معلولة — وفى نسخة بزيادة « له » — عنه .

هذا هو المفهوم من إرادة الإنسان .

والبارى سبحانه وتعالى منزه عن أن يكون فيه صفة معلولة .

فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور — وفى نسخة « ضرورة » — الفعل مقترناً بالعلم ؛ فإن — وفى نسخة « وإن » — العلم ، كما قلنا ، بالضدين ، فنى العلم الأول بوجه ما ، علم بالضدين .

ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهى التى تسمى إرادة .

* * *

[١٨٢] — الوجه الثانى :

قال أبو حامد — وفى نسخة « الوجه الثانى : «قال » ، وفى أخرى « قال أبو حامد : الوجه الثانى » — :

وهو : — وفى نسخة « هو » — أنا نسلم — وفى نسخة « أنه إن سلم » — أن صدور الشىء عن — وفى نسخة « من » — الفاعل يقتضى العلم — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — بالصادر — وفى نسخة « بالفعل الصادر » —

فعندهم فعل الله تعالى واحد ، وهو المعلول — وفى نسخة « المعلول الأول » — الذى هو عقل بسيط . وينبغى أن لا يكون عالما إلا به .

والمعلول الأول يكون عالمًا أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائط — وفى

نسخة « بالواسطة » — والتولد واللزوم .

فالذى يصدر مما يصدر منه لم ينبغ — وفى نسخة « لم ينبغى » — أن يكون معاوماً له ، ولم يصدر منه إلا شيء واحد ؟

بل هذا لا يلزم فى الفعل الإرادى ، فكيف فى الطبيعى ؟ فإن حركة الحجر من فوق جبل ، قد يكون بتحريك إرادى يوجب العلم بأصل الحركة ، ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة — وفى نسخة « بوساطته » — :

من مصادمته .

وكسره غيره .

فهذا أيضاً لا جواب لهم — وفى نسخة « له » — عنه .

[١٨٢] : قلت :

الجواب عنه أن يقال — وفى نسخة بدون عبارة « أن يقال » — :

إن الفاعل الذى علمه فى غاية التمام يعلم :

ماصدر ، عما صدر منه .

وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر .

فإن كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالماً بكل ماصدر عنه .

بوساطة .

أو بغير وساطة .

وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم .

* * *

[١٨٣] — ثم قال أبوحامد — وفى نسخة بدون عبارة « أبوحامد » — مجيبا عن الاعتراض الذى اعترض على الفلاسفة — وفى نسخة « للفلاسفة » — فقال :

فإن قيل : لو — وفى نسخة « فلو » — قضينا — وفى نسخة « قطعنا » — بأنه

— وفى نسخة « فإنه » — لا يعرف إلا نفسه ، لكان ذلك فى غاية الشفاعة .

فإن غيره يعرف نفسه — وفى نسخة بزيادة « ويعرفه » — ويعرف غيره ، فيكون فى الشرف فوقه ، وكيف يكون المعلول أشرف من العلة ؟

[١٨٣] — قلت :

هذا الجواب ناقص — فإنه عارض فيه المعقول — وفى نسخة « المعلول » — بالشنيع .

ثم جاوب هو .

* * *

[١٨٤] — فقال[1] : قلنا : هذه — وفى نسخة « فهذه » وفى أخرى « هذا » — الشناعة لازمة من مفاد — وفى نسخة « من هؤلاء » — الفلاسفة فى :

نفى الإرادة .

ونفى حدوث العالم .

فيجب ارتكابها ، كما ارتكب سائر الفلاسفة — وفى نسخة « الفلسفة » —

أو — وفى نسخة « و » — لا بد من ترك الفاسفة ، والاعتراف بأن العالم حادث بالإرادة .

[١٨٤] — قلت : وفى نسخة بدون عبارة « قلت » : —

يريد أنه يجب عليهم إن كانوا ممن أوجبوا أنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة ، أن يلتزموا هذه الشناعة ، كما قالوا بشناعة — وفى نسخة » « فى شناعة » — أخرى من :

قدم العالم .

ونفى الإرادة .

وهم لم ينفوا الإرادة ، وإنما نفوا الجزء الناقص منها .

* * *

---

(١) أى أبو حامد .

[١٨٥] – ثم قال[١] : بم تنكرون – وفى نسخة « تنكر » – على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غيره ، ليستفيد – وفى نسخة بزيادة « به » – كما لا ؛ فإنه فى ذاته قاصر – وفى نسخة « ناقص » –

والإنسان شرُف بالمعقولات :

إما ليطلع على مصلحته فى العواقب ، فى الدنيا والآخرة .

وإما لتكمل ذاته المظلمة الناقصة .

وكذا سائر المخلوقات .

وأما ذات الله تعالى فمستغنية عن التكميل . بل لو قدر له علم يكمل به لكان ذاته – وفى نسخة « ذلك » – من حيث ذاته ناقصاً – وفى نسخة بزيادة « وكذا سائر المخلوقات » –

وهذا – وفى نسخة « وهذا هو » – كما قلت – وفى نسخة «كما إن وصفته» – فى :

السمع والبصر .

وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان .

فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزه عنه .

وأن التغيرات – وفى نسخة « وأن المتغيرات » – الداخلة فى الزمان المنقسمة إلى ما كان ويكون لا يعرفها – وفى نسخة «لا يعرفه» – الأول ؛ لأن ذلك يوجب تغيراً فى ذاته ، وتأثراً ؛ ولم – فى نسخة « و » وفى أخرى « فلم » – يكن فى سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال .

وإنما النقصان فى الحواس ، والحاجة إليها .

ولولا نقصان الآدمى ، لما احتاج إلى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغير له – وفى نسخة « به » –

وكذلك العلم بالحوادث الجزئية ، زعمتم أنه نقصان .

فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها .

والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات .

(١) أى أبو حامد .

ولا يدرك شيئاً من المحسوسات — وفى نسخة بدون عبارة « كلها والأول لا يعرف . . . من المحسوسات » — ولا يكون ذلك نقصاناً .

فالعلم بالكليات العقلية أيضاً يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون ذلك نقصاناً — وفى نسخة « ولا يكون فيه نقصان » — أيضاً .

وهذا لا مخرج عنه .

[١٨٥] — قلت :

هذه حجة من يقول :

إنه لا يعرف إلا ذاته .

وقد حكينا مذهب الجمع فى الجمع — وفى نسخة « الجميع » — بين قولهم — وفى نسخة بدون عبارة « بين قولهم » — :

إنه لا يعرف إلا ذاته .

وإنه يعرف جميع الموجودات .

ولذلك يقول بعض مشاهيرهم :

إن البارى سبحانه وتعالى ، هو الموجودات كلها ، وإنه المنعم بها .

فلا معنى لتكرير — وفى نسخة « لتكرر » — القول ذلك .

* * *

والمقدمات المستعملة فى هذا الفصل مشهورة جدلية ؛ لأنها كلها من باب :

قياس الغائب على الشاهد .

اللذين — وفى نسخة « الذين » — لا يجمعهما — وفى نسخة « يجمعها » — جنس ، ولا بينهما مشاركة أصلا وبالجملة : فكلامه — وفى نسخة « فكلافه » — فى هذا الفصل ، مع ابن سينا ، لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة :

إنه يعلم ذاته .

ويعلم غيره .

إذ لا بد أن يعرف ما فعل

وجملة المقدمات التى يحكيها عن ابن سينا ، فى تثبيت هذا المذهب ، ويستعملها هو أيضاً فى معاندته ، هى مأخوذة من الأمور المعروفة من الإنسان ، ويروم – وفى نسخة « ويرومون » وفى أخرى « ويرمون » – نقلها إلى البارى سبحانه وتعالى .

وذلك لا يصح : لأن المعرفتين مقولة باشتراك الاسم .

* * *

وذلك أن ما يقوله – وفى نسخة « يقول » – ابن سينا .

إن كل عاقل يصدر عنه فعل ما ، فهو عالم بذلك الفعل .

هى مقدمة صادقة ، لكن لا على نحو – وفى نسخة « لكن على نحو » – علم الإنسان بالشىء ، الذى يعقله ؛ لأن عقل الإنسان مستكمل بما يدركه ويعقله ، وينفعل عنه .

وسبب الفعل فيه – وفى نسخة « منه » وفى أخرى « عنه » – هو التصور بالعقل .

* * *

وبما يوجد فى هذا الجنس من المقدمات ، يرد – وفى نسخة « فرد » – عليه أبو حامد ؛ وذلك أن كل من :

يفعل – وفى نسخة « يعقل » – من الناس فعلا .

ويلزم عن ذلك الفعل فعل آخر .

وعن الثانى ، ثالث .

وعن الثالث رابع .

فليس يلزم أن يعرف الفاعل العاقل اللوازم التى تلزم عن فعله الأول .

ويقول له : إن هذا أمر موجود فى الذى يفعل بإرادة .

فكيف إذا وضعتم عالما لايفعل بإرادة .

وإنما قال هذا ؛ لأن الذى اعتمده هو فى تثبيت العلم للبارى سبحانه وتعالى ، تثبت ــ وفى نسخة « تثبيت » ــ الإرادة له .

ولذلك قال[1] :

فهذا ــ وفى نسخة « وهذا » ــ وفى أخرى « وهذا » ــ لازم ــ وفى نسخة « أيضاً » بدل « لازم » ــ لا جواب ــ وفى نسخة « لا جواب له » ــ عنه

يعنى فى أنه ليس يلزم أن يكون الأول يعقل، عنده ــ وفى نسخة « عندهم » ــ من الغير إلا الفعل الذى لزم عنه ، أولا ، وهو:

العلة الثانية .

والمعلول الأول .

* * *

وكذلك ما حكى عنه ، منَ أنه لو كان :

يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

لكان الإنسان أشرف منه

وعلة وجود الإقناع ــ وفى نسخة « وعلة وجوده إقناع » وفى أخرى « وعلة الإقناع » ــ فى هذا القول أنه ــ وفى نسخة « بأنه » ــ

متى توهم الإنسان إنسانين :

أحدهما : لا يعقل إلا ذاته .

---

(١) أى الغزالى .

والآخر : يعقل ذاته وغيره .

حكم أن العقل — وفى نسخة «أن الإنسان» وفى أخرى «حكم العقل أن» — الذى يعقل :

ذاته .

وغيره .

أشرف من الذى — وفى نسخة «الإنسان الذى» — :

يعقل ذاته .

ولا يعقل غيره .

فأما من عقله باشتراك الاسم مع هذا العقل ، من قبل أن :

أحدهما : فاعل ، لا منفعل .

والآخر: منفعل ؛ لا فاعل

فليس تصح هذه النقلة .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو فى كل ذى عقل ، وهو :

أن الأكثر علماً ، أشرف .

وكان فيما زعم أن :

نفى الفلاسفة — وفى نسخة بدون كلمة «الفلاسفة» — الإرادة .

ونفيهم — وفى نسخة «وتفهيم» وفى أخرى «وتعميم» — الحدوث .

هو الذى أوجب عليهم أن لا يقدروا أن — وفى نسخة «أن لا» — يثبتوا : أن الأول يعلم غيره .

لأنه إنما يعلم الفاعل العاقل ، مفعوله الذى هو غيره ، من حيث هو مريد له – وفى نسخة « مريده » –

قال[١] : إن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط .

يريد كون المعلول الذى هو الإنسان أشرف من العلة ، الذى هو الخالق سبحانه وتعالى ، لأنهم إذا نفوا :

حدوث العالم كما زعم

نفوا .

الإرادة .

وإذا انتفت الإرادة ، انتفى أن يعلم – وفى نسخة « أن العلم » وفى أخرى « العلم » – ما – وفى نسخة « وما » – يصدر عنه .

وهذا كله قد تقدم ، أنه ليس بصحيح : أعنى :

نفى الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى .

وإنما ينفون – وفى نسخة « ينفون عنه » – :

الإرادة المحدثة .

* * *

ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن أنها عامة للعلمين .

المحدث .

والأزلى .

أخذ يحتج عليه بما تقوله الفلاسفة فى هذا الباب من :

الفرق بين العلمين .

وهو شىء لازم له فى الحقيقة .

* * *

---

(١) جواب قوله « ولما احتج » .

[١٨٦]– فقال [١] : ثم يقال: بم تنكرون– وفى نسخة «تنكر» – على من قال من الفلاسفة :

إن ذلك ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه – وفى نسخة « له» وفى أخرى « عليه»– غيره ، إلى آخر ما كتبناه – وفى نسخة « كتبه »– .

[١٨٦] – وتلخيصه أن – وفى نسخة « وتلخيصه من » وفى أخرى «يريد أن » – هذه الإدراكات كلها ، إن كانت لنقص فى الآدمى ، فالبارى تعالى منزه عنها .

فهو يقول لابن سينا .

إنه كما اتفقت مع أصحابك أن كونه – وفى نسخة بدون عبارة « أن كونه » – لا يدرك الجزئيات ليس لنقص – وفى نسخة « بنقص » – فيه ؛ إذ كان قام البرهان عندك على أن

إدراك الجزئيات هو لموضع نقص فى المدرك .

كذلك عدم إدراك الغير ، ليس يلزم أن يكون لنقص – وفى نسخة بدون عبارة « لنقص »– فيه ، إذ كان إدراك الغير ، هو الذى يكون لموضع نقص المدرك .

* * *

والانفصال عن هذا كله

أن علمه ليس يقتسم فيه الصدق والكذب المتقابلات – وفى نسخة « المتقابلان » – التى – وفى نسخة « بل الذى » – تقتسم الصدق والكذب – وفى نسخة « الكذب والصدق » – على – وفى نسخة « هو » – علم الإنسان – وفى نسخة « العلم الإنسانى » –

---

(١) أى الغزالى .

مثال ذلك : أن الإنسان يقال فيه :

إما أن يعلم الغير .

وإما أن لا يعلمه .

على أنهما متناقضان ، إذا – وفى نسخة « وإذا » – صدق أحدهما ، كذب الآخر ، وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً – أعنى :

الذى نعلمه .

ولا نعلمه .

أى لا يعلمه بعلم يقتضى نقصاً ، وهو العلم الإنسانى .

ويعلمه بعلم لا يقتضى نقصاً ، وهو العلم – وفى نسخة بدون عبارة « الإنسانى ويعلمه . . . وهو العلم » – الذى لا يدرك كيفيته إلا هو سبحانه .

وكذلك الأمر فى الكليات والجزئيات ، يصدق عليه سبحانه أنه:

يعلمها .

ولا يعلمها .

هذا هو الذى تقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم .

وأما من فصل فقال : إنه :

يعلم الكليات .

ولا يعلم الجزئيات .

فغير محيط بمذهبهم ، ولا لازم لأصولهم ؛ فإن العلوم الإنسانية كلها انفعالات ، وتأثيرات[١] عن الموجودات .

والموجودات هى المؤثرة فيها .

وعلم البارى سبحانه ، هو المؤثر فى الموجودات .

---

(١) لعل الصواب « وتأثرات » .

والموجودات هى المنفعلة عنه .

* * *

وإذا تقرر هذا ، فقد وقعت الراحة من جميع المشاجرة بين أبى حامد ، وبين الفلاسفة[1] فى هذا الباب .

وفى الباب الذى يلى هذا .

وفى الذى يلى الذى يليه .

ولكن – وفى نسخة « ولتكن » – على كل حال – وفى نسخة « على حال » – فلنذكر نحن هذه الأبواب وننبه فيها على ما يخصها ، وتذكر ما سلف من ذلك .

---

(١) يعنى لاتفاقه معهم واتفاقهم معه . والحكم بوقوع الاتفاق بين أبى حامد والفلاسفة ، يعنى خروج من فصل وانحرف بتفصيله عن أصول الفلاسفة، بهذا الاتفاق ، وهو ابن سينا بطبيعة الحال .

ومعنى هذا اعتراف ابن رشد بانتصار أبى حامد فى هذه المسألة .

ومعنى هذا مرة أخرى، إصابة الغزالى فى فهم مذهب ابن سينا فى علم الله بالكليات دون الجزئيات .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن من قال إن ابن سينا لم يقل بهذا التفصيل من أمثال « صاحب المحاكمات» الذى انخدع بقوله الشيخ محمد عبده ، هو من وجهة نظر ابن رشد غير فاهم لابن سينا فهماً صحيحاً .

المسألة الثانية عشرة*

فى تعجيزهم
عن إقامة الدليل على أنه — وفى نسخة « أن الأول» — يعرف ذاته — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » —

* * *

[١٨٧] — فنقول : المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته — وفى نسخة « بإرادة » — :

استدلوا بالإرادة على العلم .

ثم بالإرادة والعلم جميعاً على الحياة .

ثم بالحياة على أن كل حى يشعر بنفسه .

وهو حى ، فيعرف أيضاً ذاته .

فكان هذا منهجاً — وفى نسخة « منسجاً » — معقولا فى غاية المتانة .

فأما أنتم ، فإذا نفيتم .

الإرادة .

والإحداث .

وزعمتم أن ما يصدر عنه — وفى نسخة « منه » — يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع .

فأى بُعد فى أن — وفى نسخة « بعد أن » — تكون ذاته ذاتا من شأنها أن يوجد منها المعلول الأول فقط .

ثم يلزم المعلولَ الأولَ ، المعلولُ الثانى ، إلى تمام ترتيب الموجودات .

ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته .

---

* فى الأصل (المسألة الثانية عشر) وفى نسخة (مسألة) .

كالنار يلزم منها — وفى نسخة « عنها » — السخونة .

والشمس يلزم منها النور .

ولا يعرف واحد منهما ذاته ، كما لا يعرف غيره .

بل ما — وفى نسخة « من » — يعرف ذاته ، يعرف ما يصدر عنه — وفى نسخة « منه » — فيعرف غيره .

وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره ، وألزمنا من خالفهم فى ذلك ، موافقتهم بحكم وضعهم ؛ فإذا — وفى نسخة « وإذا » — لم يعرف غيره ، لم يبعد أن لا يعرف نفسه .

فإن قيل : كل من لا يعرف نفسه ، فهو ميت ، فكيف يكون الأول ميتاً ؟

قلنا : فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم ؛ إذ لا فصل بينكم وبين من قال :

كل من لا يفعل — وفى نسخة « يعقل » — بإرادة ، وقدرة ، واختيار ، ولا يسمع ، ولا يبصر . فهو ميت .

ومن لا يعرف غيره فهو ميت .

فإن جاز أن يكون الأول خالياً عن هذه الصفات كلها ، فأى حاجة به إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يعرف ذاته .

فإن عادوا إلى أن كل برىء من — وفى نسخة « عن » — المادة ، عقل بذاته — وفى نسخة « برىء من ذاته » بدل « بذاته » — فيعقل نفسه .

فقد — وفى نسخة « وقد » وفى أخرى « قد » — بينا أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

وإن قالوا — وفى نسخة « فإن قيل » — :

البرهان عليه : أن الموجود ينقسم إلى :

حى .

وميت .

والحى أقدم وأشرف من الميت .

والأول أقدم وأشرف .

فليكن حيًّا .

وكل حي يشعر بذاته ؛ إذ يستحيل .

أن يكون فى معلولاته ، الحى .

وهو لا — وفى نسخة « ولا » ، وفى أخرى بدون العبارتين — يكون حيًّا .

قلنا : هذه تحكمات ؛ فإنا نقول : لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل » وفى أخرى « استحال » — أن يلزم مما — وفى نسخة « ما » وفى أخرى « ممن » وفى رابعة « من » — لا يعرف نفسه ، ما — وفى نسخة « من » — بعرف نفسه ؟

بالوسائط الكثيرة .

أو بغير واسطة .

فإن كان المحيل لذلك ، كون المعلول أشرف من العلة ، فلم يستحيل — وفى نسخة « يستحل» — أن يكون المعلول أشرف من العلة ، وليس هذا بديهيًّا — وفى نسخة بدون عبارة « وليس هذا بديهيًّا » وفى أخرى « وليس هذا » —

ثم بم تنكرون أن شرفه فى أن الوجود الكلى — وفى نسخة « وجود الكل » وفى أخرى « الموجود الكلى » — تابع لذاته ، لا فى علمه .

والدليل — وفى نسخة « الدليل » — عليه أن غيره ربما عرف أشياء سو. ذاته ، ، ويرى — وفى نسخة « فيرى » — ويسمع ، وهو لا يرى ولا يسمع .

ولو قال قائل — وفى نسخة « القائل » — :

الموجود ينقسم إلى :

المبصر . والأعمى .

والعالم . والجاهل .

فليكن البصير أقدم ، وليكن الأول بصيراً ، وعالماً بالأشياء .

لكنهم ينكرون — وفى نسخة « لكنكم تنكرون » — ذلك ، ويقولون :

ليس الشرف فى البصر ، والعلم بالأشياء ، بل فى الاستغناء عن البصر والعلم .

وكونُ الذات بحيث يوجد منها — وفى نسخة « منه» — الكل الذى فيه العلماء، وذوو— وفى نسخة « وذو » — الأبصار .

فكذلك — وفى نسخة « وكذلك » — لا شرف فى معرفة الذات ، بل فى كونه

مبدأ الذوات — وفى نسخة « لذوات » — العرافة — وفى نسخة « المعروفة » وفى أخرى « المعرفة » —

وهذا شرف — وفى نسخة « وهو أشرف » — مخصوص به .

فبالضرورة يضطرون إلى نفى علمه أيضاً بذاته ؛ إذ :

لا يدل على شىء من ذلك سوى الإرادة .

ولا يدل على الإرادة سوى حدوث — وفى نسخة « حدث » — العالم .

وبفساد ذلك يفسد هذا كله على من يأخذ هذه الأمور من نظراً العقل [1] .

فجميع ما ذكروه من صفات الأول ، أو نفوه ، لا حجة لهم عليها ، إلا تخمينات وظنون ، يستنكف الفقهاء منها فى الظنيات .

ولا غرو — وفى نسخة « والأعر » وفى أخرى بدون العبارتين — لو حار — وفى نسخة بدون عبارة« لو حار » — العقل فى الصفات الإلهية ، ولا عجب ؛ إنما العجب من عجبهم — وفى نسخة «عجزهم » — بأنفسهم ، وبأدلتهم ، ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية ، مع ما فيها من — وفى نسخة « عن » — الخبط ، والخبال — وفى نسخة « والخيال » —

[١٨٧] — قلت :

من أعجب الأشياء دعواهم أن :

حدوث العالم .

يلزم عنه أن :

يكون عن إرادة :

والحوادث نجدها تحدث .

عن الطبيعة .

وعن الإرادة .

وعن الاتفاق .

---

(١) هذا هو المحور الذى يدور حوله كتاب تهافت الفلاسفة ، حيث يريد أن يفسد الظن الذى يذهب إلى أن العقل وحده كاف ، وفيه غناء عما يأتى به الرسل .

أما التي تحدث عن الإرادة ، فهى الأمور الصناعية .

وأما التي تحدث عن الطبيعة ، فهى الأمور الطبيعية ، ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة ، لكانت الإرادة مأخوذة فى حده .

ومعلوم أن حد الحادث .

هو الموجود بعد العدم .

والعالم إن كان حادثاً :

فهو أن يحدث ، من حيث هو موجود طبيعى ، عن مبادئ أمور طبيعية ، أحرى منه أن – وفى نسخة « من » بدل « منه أن » – تحدث من مبادئ صناعية ، وهى الإرادة .

ولكن إذا ثبت أنه وجد عن فاعل أول ، آثر وجوده على عدمه ، وجب أن يكون مريداً ، وإن كان لم يزل مؤثراً للوجود .

والمريد – وفى نسخة « المريد » وفى أخرى « المراد » – كما قال ، يلزم أن يكون عالماً ، فقد شاركتهم – وفى نسخة « شاركهم » – الفلاسفة فى هذا الأصل .

والقول كله الذى حكاه عن المتكلمين إنما صار مقنعاً ؛ لأن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية .

* * *

وأما – وفى نسخة « أما » وفى أخرى « و » – قوله عن الفلاسفة إنهم يرون :

أن ما يصدر عن البارى سبحانه وتعالى يصدر على طريق الطبع ، فهو قول باطل عليهم[1] » .

والذى يرون فى الحقيقة أن صدور الموجودات عنه ،

---

(١) أى نسبته إليهم باطلة ، وفى هذا اتهام لأبى حامد إما فى النقل ، وإما فى الفهم .

هو بجهة أعلى من :

الطبيعة .

والإرادة الإنسانية .

فإن كلتا الجهتين يلحقهما — وفى نسخة « يلحقها » — النقصان . وليس تقتسمان الصدق والكذب.

إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه سبحانه .

صدوراً طبيعيا .

ولا صدوراً إرادياً ، على نحو مفهوم الإرادة ههنا ، فإن الإرادة فى الحيوان هى مبدأ الحركة .

وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة ، فهو يتنزه عن مبدأ — وفى نسخة « عن هذا » وفى أخرى « عن هذه » — الحركة، على الجهة التى يكون بها المريد فى الشاهد .

فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة .

ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه .

والبرهان على أنه مريد : أنه عالم بالضدين ، فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط ، لفعل الضدين معاً ، وذلك مستحيل .

فوجب أن يكون فعله أحد الضدين باختيار .

* * *

ومما يلبسون به فى هذا الباب ، قولهم .

إن كل — وفى نسخة « إن كان » — فعل :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالإرادة .

وهم لا يفهمون :
معنى الطبع .
ولا معنى الإرادة .

فإن معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان – وفى نسخة « معنيين » – :

أولهما : صعود النار إلى فوق .

وهوى الأرض – وفى نسخة « الحجر » – إلى أسفل .

وهذه – وفى نسخة « وهذا » – الحركة ، إنما تصدر عن الموجود إذا لحقه أمر عارض ، وهو تكون – وفى نسخة « الكون » – الشيء فى غير موضعه ، وهنالك قاسر يقسره – وفى نسخة « قاصر يقصره » وفى أخرى « قاصد يقصده » –

والبارى سبحانه منزه عن هذا الطبع .

ويطلقون أيضاً اسم الطبع ، على كل قوة يصدر عنها فعل عقلى – وفى نسخة بدون عبارة « عقلى » – مثل الأفعال التى تصدر عن – وفى نسخة « عنه عن » – الصنائع – وفى نسخة « الطبائع » – فبعضهم ينسب هذه الطبيعة إلى أنها عقل .

وبعضهم يقول : إن – وفى نسخة « إنه » وفى أخرى « بأن » – ليس لها عقل ، وإنما تفعل بالطبع ، وهم يقولون : إنها صادرة عن عقل ؛ لأنهم يشبهونها – وفى نسخة « لا يشبهونها » – بالأمور الصناعية التى تتحرك من ذاتها ، وتصدر عنها أفعال مرتبة منتظمة.

ولذلك يقول – وفى نسخة بدون كلمة « يقول » – أرسطو – وفى نسخة « أرسطاليس » – رئيسهم :

إنه من الظاهر أن طبيعة العقل مستولية على الكل .

فما أبعد هذا الاعتقاد عما قولهم به أبو حامد .

* * *

وأما من يضع حكماً كليا :

أن العارف بذاته يعرف غيره الذى صدرعنه .

فإنه يلزمه :

أن من لا يعرف غيره ، لا يعرف ذاته .

ولما كان قد أبطل على ابن سينا قوله :

إنه يعرف غيره .

بما ساق عليه من حجج الفلاسفة فى ذلك .

ألزمه أن يكون الأول لا يعرف ذاته .

والإلزام صحيح [1].

وأما ما حكاه عن الفلاسفة من احتجاجهم فى هذا الباب بقولهم:

إن من لا يعرف ذاته ، فهو ميت .

والأول لا يمكن أن يكون ميتاً .

فهو قول إقناعى – وفى نسخة « اقتناعى » – مؤلف من مقدمات مشهورة .

وذلك أن من ليس بحي – وفى نسخة « يحيي » – فليس هو ميتاً .

إلا أن يكون شأنه أن يقبل الحياة .

إلا أن يريد بميت ما يدل عليه لفظ (موات) و (جماد)

فحينئذ يقتسم هذا التقابل الصدق والكذب .

وذلك أن كل موجود .

فإما أن يكون حيا .

---

(١) هنا يعطى ابن رشد الحق للغزالى .

وإما – وفى نسخة « أو » – جماداً .

هذا إذا – وفى نسخة « إذ » – فهمنا من الحياة أنها مقولة باشتراك الاسم على :

الأزلى ، والفاسد .

* * *

[١٨٨] – وأما قوله[1] :

فإن عادوا إلى أن كل ما هو برىء عن المادة ، فهو عقل بذاته ، فيعقل نفسه ، فقد – وفى نسخة « وقد » –

قلنا – وفى نسخة « بينا » – أن ذلك تحكم لا برهان عليه .

[١٨٨] – فإنه قد سلف من قولنا وجه – وفى نسخة بدون عبارة « إلى أن ما هو . . . من قولنا : وجه » – برهانهم عليه بحسب ما يبقى – وفى نسخة « ينبغى » – من قوة البرهان عليه ، إذا وضع فى هذا الكتاب : أعنى أنه تنقص قوته ولابد بمنزلة للشىء إذا خرج من موضعه الطبيعى .

* * *

وأما ما حكاه أيضا عن احتجاج الفلاسفة فى هذا بقولهم – وفى نسخة « فقولهم » –

إن الموجود :

إما أن يكون حيا .

أو ميتاً .

والحى أشرف من الميت .

والمبدأ أشرف من الحى .

فهو حى ضرورة .

---

(١) أى أبى حامد .

فإذا فهم من الميت ـ الموات ، كانت المقدمات مشهورة صادقة .

* * *

وأما قوله : إنه يمكن أن يصدر :

مما ـ وفى نسخة « ما » ـ ليس بحى ، حياة ، وعما ليس بعالم ، علم .

ويكون الشرف للمبدأ إنما هو من جهة ما هو مبدأ للكل فقط .

فقول كاذب ؛ فإنه ـ وفى نسخة « لأنه » ـ

لو جاز أن يصدر عما ليس بحى حياة .

لجاز أن يصدر عما ليس بموجود وجود .

ولجاز أن يصدر أى شىء اتفق ، من أى شىء اتفق .

ولم يكن جملة بين الأسباب والمسببات موافقة :

لا فى الجنس المقول بتقديم وتأخير .

ولا فى النوع .

* * *

وأما قوله :

إن ـ وفى نسخة بدون عبارة « قوله إن » ـ قولهم : إن ما ـ وفى نسخة بدون كلمة « ما » ـ هو ما أشرف من الحى ، فهو حى .

بمنزلة قول القائل :

ما هو أشرف ، مما له سمع وبصر ، فله سمع وبصر .

وهم لا يقولون هذا ، لأنهم ينفون عن المبدأ الأول : السمع والبصر .

وإذا ـ وفى نسخة « وإن » وفى أخرى « فإذا » ـ جاز عندهم أن يكون ما هو أشرف من السميع والبصير ـ وفى نسخة « البصير » ـ

ليس بسميع ولا بصير ، فيجوز أن يكون ما هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – أشرف من الحى ومن العالم . غير حى ولا عالم .

وأيضاً كما يجوز عندهم أن يصدر :

عما ليس له بصر .

ما له بصر .

كذلك يجوز أن يصدر .

عما ليس له علم .

ما له علم .

وهذا الكلام هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – سفسطائى مغلط جدا ؛ فإنه إنما صار عندهم ما ليس له – وفى نسخة بدون عبارة « ما له علم وهذا الكلام . . . ما ليس له » – سمع ولا بصر ، أشرف مما له سمع وبصر ، لا بإطلاق ، بل من جهة ما له إدراك أشرف من البصر والسمع – وفى نسخة «السمع والبصر» – وهو العلم .

فلما كان العلم ليس فوقه شيء فى الشرف ، لم يجز أن يكون ما ليس بعالم أشرف مما – وفى نسخة « ممن » – هو عالم ، مبدأ[1] كان أو غير مبدأ .

وذلك أن المبادئ لما كانت – وفى نسخة « كان » – :

منها عالم .

ومنها غير عالم .

لم يجز أن يكون غير العالم – وفى نسخة « غير عالم » – منها أشرف من العالم ، كالحال فى المعلولات – وفى نسخة « المعلومات » – العالمة ، وغير العالمة .

فشرفية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم – وفى نسخة

(١) أى سواء كان العالم مبدأ – أى أصلا لغيره – أو لم يكن مبدأ .

« المعلم » — إلا لو فضلت شرفية المبدأ الغير عالم — وفى نسخة « الغير العالم » — شرفية المبدأ العالم .

وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ ، أشرف من فضيلة العلم ؛ ولذلك وجب أن يكون المبدأ الذى فى غاية الشرف ، فى الغاية من الفضيلة ، وهى العلم .

* * *

وإنما فر القوم عن — وفى نسخة « من » — أن يصفوه بالسمع والبصر — وفى نسخة « بالسميع والبصير » — لأنه يلزم عن وصفه بهما — وفى نسخة « بها » — أن يكون ذا نفس .

وإنما وصف نفسه فى الشرع ، بالسمع والبصر — وفى نسخة « بالسميع والبصير » — تنبيهاً — وفى نسخة « منها تنبيهاً » — على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنوع العلوم ، والمعرفة ، ولم يمكن — وفى نسخة بزيادة « فى » — تعريف هذا المعنى للجمهور إلا بالسمع والبصر[1] ؛ ولذلك كان هذا — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — التأويل ، خاصا بالعلماء . ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع المشتركة للجميع ، كما جرت عادة كثير من المنسوبين إلى العلم بالشريعة .

* * *

فجميع ما تضمن هذا الفصل تمويه وتهافت من أبى حامد ، فإنا لله وإنا إليه راجعون ، على زلل العلماء ومسامحتهم لطلب

---

(١) ولم هذا والأمر — على ماذكرت أنت — لا يحتاج إلى أن يكون هناك خطاب للجمهور وآخر للخاصة فإنه ما دام — باعترافك — لا يفوته نوع من أنواع العلوم ؛ فهو إذن يعلم ما يسمع وما يبصر ، وعلم ما يسمع ، سمع . وعلم ما يبصر ، بصر .

أما أن ذلك يستلزم أن يكون السميع البصير بهذا المعنى ، ذانفس بالمعنى الذى يخافه الفلاسفة ، فغير واضح .

حسن الذكر فى أمثال هذه الأشياء .

أسأل الله أن لا يجعلنا ممن حجب

بالدنيا عن – وفى نسخة « على » – الأخرى .

وبالأدنى عن – وفى نسخة « على » – الأعلى .

ويختم لنا بالحسنى إنه على كل شىء قدير .

المسألة الثالثة عشرة*

فى إبطال قولهم

إن الله تعالى عن قولهم لا يعرف – وفى نسخة « لا يعلم » – الجزئيات المنقسمة بانقسام – وفى نسخة « باقتسام » – الزمان إلى : الكائن – وفى نسخة « المكان » وفى أخرى بدونها – وما كان وما يكون .

[١٨٩] – وقد اتفقوا على ذلك :

فإن من ذهب منهم إلى – وفى نسخة « على » – أنه لا يعلم إلا نفسه ، فلا يخفى هذا من مذهبه .

ومن ذهب إلى أنه يعلم غيره ، وهو الذى اختاره ابن سينا ، فقد زعم أنه يعلم الأشياء علماً كليًّا ، لا يدخل تحت الزمان ، ولا يختلف بالماضى والمستقبل والآن .

ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ؛ لأنه – وفى نسخة « إلا أنه » – يعلم الجزئيات بنوع كلى – وفى نسخة « بنوع ما » –

* * *

ولابد أولا من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض .

ونبين هذا بمثال ، وهو أن الشمس مثلا – وفى نسخة بدون كلمة « مثلا » – تنكسف بعد – وفى نسخة « بل » – أن لم تكن منكسفة – وفى نسخة « يكن منكسفاً » –

ثم تنجلى فيحصل له ثلاثة أحوال ، أعنى الكسوف :

حالة هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – فيها معدوم ، ولكنه كان – وفى نسخة بدون عبارة « ولكنه كان » – منتظر الوجود ؛ أى سيكون .

---

* وفى نسخة (المسألة الثالثة عشر) وفى أخرى (مسألة) .

وحال هو فيها موجود ، أى هو كائن .

وحال — وفى نسخة « وحالة » — ثالثة . هو فيها معدوم . ولكنه كان من قبل .

ولنا بإزاء هذه الثلاثة أنحاء من الوجوه — وفى نسخة : «ولنا بإزاء هذه الأحوال الثلاثة » — ثلاثة علوم مختلفة :

فإنا نعلم :

أولا : أن الكسوف معدوم ، وسيكون .

وثانياً : أنه كائن .

وثالثاً : أنه كان ، وليس كائناً الآن .

وهذه العلوم الثلاثة متعددة — وفى نسخة « علوم متعددة » — ومختلفة .

وتعاقبها على المحل يوجب تغير الذات العالمة — وفى نسخة « العالمية » وفى أخرى « ذات العالم » — .

فإنه لو علم بعد الانجلاء أن الكسوف موجود الآن، كما كان قبل — وفى نسخة بدون عبارة « كما كان قبل » — كان جهلا ، لا عاماً .

ولو علم عند وجوده أنه معدوم ، كان جهلا.

فبعض هذه لا تقوم مقام بعض .

فزعموا — وفى نسخة « وزعموا » — أن الله تعالى — وفى نسخة « أنه » — لا يختلف حاله فى هذه الأحوال الثلاثة — وفى نسخة « الثلاث » — فإنه يؤدى إلى التغيير .

وما لم تختلف حاله ، لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة ؛ فإن العلم يتبع المعلوم .

فإذا تغير المعلوم تغير العلم .

وإذا تغير العلم ، فقد تغير العالم لا محالة .

والتغير على الله تعالى محال — وفى نسخة بدون كلمة « محال » — .

* * *

ومع هذا زعموا — وفى نسخة « زعم » — أنه يعلم الكسوف وجميع صفاته وعوارضه . ولكن علماً — وفى نسخة بزيادة « أيضاً » — يتصف به فى الأزل — وفى نسخة « به الأول » — ولا يختلف .

مثل أن يعلم مثلا :

أن الشمس موجودة — وفى نسخة « موجود » — .

وأن القمر موجود .

وأنهما — وفى نسخة « فإنهما » — حصلا منه بواسطة — وفى نسخة « بوساطة » — الملائكة التى سموها باصطلاحهم عقولا مجردة .

ويعلم أنها تتحرك حركات دورية .

ويعلم أن بين — وفى نسخة بدون كلمة « بين » — فلكيهما تقاطعاً[1] على نقطتين هما :

الرأس .

والذنب .

وأنهما يجتمعان فى بعض الأحوال فى العقدتين ، فتنكسف الشمس ، أى يحول جرم القمر بينها وبين أعين الناظرين ، فتستتر الشمس عن الأعين .

وأنه إذا جاوزت — وفى نسخة « جاوز » — العقدة مثلا ، بمقدار كذا ، وهو سنة مثلا ؛ فإنها تنكسف مرة أخرى .

وأن ذلك الانكساف يكون فى جميعها ، أو ثلثها ، أو نصفها — وفى نسخة « جميعه ، أو نصفه ، أو ثلثه » —

وأنه يمكث ساعة أو ساعتين .

وهكذا إلى جميع أحوال الكسوف وعوارضه .

فلا يعزب عن علمه شىء ، ولكن علمه بهذا :

قبل الكسوف .

وحالة — وفى نسخة « وفى حالة » — الكسوف .

---

(١) فى الأصول (تقاطع) .

وبعد الانجلاء .

على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً فى ذاته .

وهكذا علمه بجميع الحوادث ؛ فإنها إنما تحدث بأسباب : وتلك الأسباب لها أسباب أخر ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية السماوية .

وسبب الحركة — وفى نسخة « الحركة الدورية » — نفس السموات — وفى نسخة « السماء » —

وسبب تحريك النفس ، الشوق إلى التشبه — وفى نسخة « التشبيه » — بالله سبحانه وتعالى ، والملائكة المقربين .

فالكل معلوم له ، أى هو منكشف له انكشافاً واحداً متناسباً ، لا يؤثر فيه الزمان .

ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال :

إنه يعلم أن الكسوف موجود الآن .

ولا يعلم بعده أنه انجلى الآن .

وكل ما يجب فى معرفته — وفى نسخة « تعريفه » — الإضافة إلى الزمان ، فلا يتصور أن يعلمه — وفى نسخة « يعرفه » — لأنه يوجب التغير .

هذا فيما ينقسم بالزمان .

* * *

وهكذا — وفى نسخة « وكذا » — مذهبهم فيما ينقسم :

بالمادة .

والمكان .

كأشخاص الناس والحيوانات ؛ فإنهم يقولون لا يعلم عوارض :

زيد ، وعمرو ، وخالد .

وإنما يعلم الإنسان المطلق بعلم كلى .

ويعلم عوارضه وخواصه .

وأنه ينبغى أن يكون بدنه مركباً من أعضاء :

بعضها للبطش ، وبعضها للمشى .

وبعضها للإدراك .

وبعضها زوج .

وبعضها فرد .

وأن قواه ينبغي أن تكون مبثوثة في أجزائه .

وهلم جراً إلى كل صفة في داخل الآدمي ، وباطنه ، وكل ما هو من لواحقه وصفاته ، ولوازمه ، حتى لا يعزب عن علمه شيء .

ويعلمه كلياً .

فأما شخص زيد ؛ فإنما يتميز عن — وفي نسخة « من » — شخص عمرو :

للحس .

لا للعقل .

فإن — وفي نسخة « وإن » — عماد — وفي نسخة « عادة » — التميز — وفي نسخة « التمييز » — إليه — وفي نسخة بدون عبارة « إليه » — الإشارة إلى جهة معينة .

والعقل يعقل .

الجهة المطلقة الكلية .

والمكان الكلي — وفي نسخة « والمكان العام » —

فأما — وفي نسخة بدون عبارة « فأما » — قولنا : هذا ، وهذا ، فهو إشارة إلى نسبة خاصة — وفي نسخة « حاصلة » — بذلك — وفي نسخة « بكونه » — المحسوس إلى الحاس — وفي نسخة « الحال » وفي أخرى « الحس » — لكونه — وفي نسخة « بكونه » — منه على قرب ، أو بعد ، أو جهة معينة .

وذلك — وفي نسخة « وذاك » وفي أخرى « ولذلك » — يستحيل في حقه .

* * *

ثم — وفي نسخة بدون كلمة « ثم » — هذه قاعدة اعتقدوها — وفي نسخة « اعتقادهم » وفي أخرى « اعتقادكم » — واستأصلوا بها الشرائع بالكلية ؛ إذ مضمونها أن زيداً مثلا :

لو أطاع الله ، أو عصاه .

لم يكن الله عالماً بما يتجدد من أحواله . لأنه لا يعرف زيداً بعينه ؛ فإنه — وفى نسخة « بأنه » — شخص ، وأفعاله حادثة بعد أن لم يكن .

وإذا — وفى نسخة « فإذا » — لم يعرف الشخص ، لم يعرف أحواله وأفعاله .

بل لا يعرف — وفى نسخة « يعلم » — كفر زيد ، ولا إسلامه .

وإنما يعلم كفر الإنسان ، وإسلامه مطلقاً ، كليًّا لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — مخصوصاً بالأشخاص .

بل يلزم أن يقال : تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة ، وهو لا — وفى نسخة « وهو لم » — يعرف فى تلك الحال — وفى نسخة « الحالة » — أنه — وفى نسخة « أنها » — تحدى بها .

وكذلك الحال مع كل نبي — وفى نسخة « شيء » — معين .

وأنه إنما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة .

وأن صفة — وفى نسخة« وهو لا يعرف » وفى أخرى« وهو لا يعرف أن صفة »— أولئك كذا ، وكذا .

فأما النبي المعين شخصه — وفى نسخة « بشخصه » — فلا يعرفه ؛ فإن ذلك يعرف بالحس .

والأحوال الصادرة منه لا يعرفها ؛ لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان ، من شخص معين .

ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً .

فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم : أولا

ثم من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — تفهيمه — وفى نسخة « تقسيمه » — ثانياً :

ثم من القبائح اللازمة عليه : ثالثاً

* * *

العناد — وفى نسخة « ولنذكر الآن العناد » — فلنذكر الآن خيالهم — وفى نسخة « خبالهم » — ووجه بطلانه وخيالهم — وفى نسخة « خبالهم » — :

أن هذه الأحوال — وفى نسخة « أحوال » — ثلاث — وفى نسخة « ثلاثة » — مختلفة .

والمختلفات إذا تعاقبت على محل واحد ، وجب — وفى نسخة « أوجبت » — — فيه تغيراً » — وفى نسخة « تعييراً » — لا محالة .

فإن كان حالة — وفى نسخة « فى حالة » وفى أخرى « فى حال » — الكسوف ، عالماً بأنه سيكون ، كما كان قبله ، فهو جاهل لا عالم .

وإن كان عالماً بأنه كائن ، وقبل — وفى نسخة « قبل » — ذلك كان عالماً بأنه ليس بكائن ، وأنه سيكون — وفى نسخة — بزيادة « لم يكن ، وبعد ذلك كان عالماً بأنه سيكون » — فقد اختلف علمه — وفى نسخة « عليه » — واختلف حاله .

فلزم التغير ؛ إذ لا معنى للتغير — وفى نسخة « للتغيير » — إلا اختلاف العلم — وفى نسخة « العالم » —

وإذا اختلف العلم اختلف العالم — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا اختلف العلم اختلف العالم » — فإن من لم يعلم شيئاً ثم علمه ، فقد تغير ، ولم — وفى نسخة « ومن » وفى أخرى « ومن لم » — يكن — وفى نسخة « يكون » — له علم بأنه كائن ، ثم حصل — وفى نسخة « حصلت » وفى أخرى « حصل له العلم » — حالة الوجود ، فقد تغير .

* * *

وحققوا هذا بأن الأحوال ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » —

حال — وفى نسخة « حالة » — هى شخصية — وفى نسخة بدون كلمة « شخصية » — محضة ، كقولنا — وفى نسخة « كونك » — يميناً وشمالا ؛ فإن هذا لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يرجع إلى وصف ذاتى ، بل هو إضافة محضة .

فإن تحول الشيء الذى كان عن — وفى نسخة « على » — يمينك إلى شمالك ، تغيرت إضافتك ، ولم تتغير ذاتك بحال .

فهذا — وفى نسخة « وهذا » — تبدل إضافة على الذات ، وليس تتبدل الذات .

ومن هذا القبيل إذا كنت قادراً على تحريك أجسام حاضرة بين يديك ، فانعدمت الأجسام ، أو انعدم بعضها ، لم تتغير بذلك — وفى نسخة بدون عبارة « بذلك » — قوتك — وفى نسخة بدون عبارة « قوتك » — الغريزية ، ولا قدرتك .

لأن القدرة قدرة .
على تحريك الجسم المطلق ، أولا :
ثم على المعين ، ثانياً .
من — وفى نسخة « ثم من » — حيث إنه جسم .
فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين ، وصفاً ذاتيًّا ، بل إضافة محضة ، فعدمها يوجب زوال إضافة ، لا تغيراً ، فى حال القادر .

* * *

والثانى — وفى نسخة « والثالث » — تغير فى الذات ، وهو أن لا يكون عالماً . فيعلم ، ولا — وفى نسخة « أولا » — يكون قادراً ، فيقدر .
فهذا — وفى نسخة « وهذا» — تغير

وتغير — وفى نسخة « والثالث تغير » — العلوم يوجب تغير العلم : فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص — وفى نسخة « الحاصل » وفى أخرى بدون الكلمتين » — إذ حقيقة العلم المعين تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه ، فتعلقه به على وجه آخر ، علم آخر بالضرورة . فتعاقبه يوجب الاختلاف فى حال — وفى نسخة « اختلاف فى حال » — العلم — وفى نسخة « العالم » —

ولا يمكن أن يقال : إن للذات علماً واحداً — وفى نسخة « علم واحد » — فيصير علماً بالكون بعد كونه علماً — وفى نسخة « عالماً » وفى أخرى بدون الكلمتين— بأنه سيكون . ثم هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — يصير علماً ، بأنه كان بعد أن كان علماً — وفى نسخة « عالما » — بأنه كائن .

فالعلم واحد متشابه الأحوال ، وقد تبدلت عليه الإضافة ؛ لأن الإضافة فى العلم — وفى نسخة بدون عبارة « فى العلم » — حقيقة ذات العلم ، فتبدلها يوجب تبدل العلم ، فيلزم منه التغير ، وهو محال على الله تعالى .

* * *

والاعتراض من وجهين :
أحدهما : أن يقال : بم تنكرون على من يقول : إن الله تعالى له علم واحد

بوجود — وفى نسخة « موجود » — الكسوف مثلا فى وقت معين .

وذلك العلم قبل وجوده . علم بأنه سيكون .

وهو بعينه عند الوجود علم بالكون .

وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء .

وأن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم ؛ فلا توجب تغيراً فى ذات المعالم .

وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة ؛ فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ، ثم شمالك ، فتتعاقب عليك الإضافات . والمتغير ذلك الشخص المنتقل — وفى نسخة « المستقل » وفى أخرى « المنتقل دونك » —

* * *

وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله تعالى ؛ فإنا نسلم — وفى نسخة « بأن يسلم » — أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل ، والأبد ، والحال ، لا تتغير .

وغرضهم نفى التغير ، وهو متفق عليه .

وقولهم : من ضرورة إثبات العلم .

بالكون الآن .

والانقضاء بعده .

تغير ، فليس بمسلم ؛ فمن أين عرفوا ذلك؟ بل لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الآن . وبعده ، بأنه قدم — وفى نسخة « قد قدم » — من قبل .

وكان ذلك العلم الواحد الباقى — وفى نسخة بدون كلمة « الباقى » — كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة — وفى نسخة « الثلاث » —

* * *

فيبقى قولهم : إن الإضافة إلى المعلوم المعين داخلة فى حقيقته .

ومهما اختلفت الإضافة ، اختلف الشىء الذى الإضافة ذاتية له .

ومهما حصل الاختلاف والتعاقب ، فقد حصل التغير — وفى نسخة « التغيير » — .

فنقول ؛ إن صح هذا ، فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة ، حيث قالوا : إنه لا يعلم إلا نفسه .

وأن علمه بذاته عين ذاته ؛ لأنه لو علم الإنسان المطلق ، والحيوان المطلق ، والجماد المطلق ، وهذه مختلفات لا محالة ، فالإضافة — وفى نسخة « فبالإضافة » وفى أخرى « فالإضافات » وفى رابعة « بالإضافات » — إليها تختلف لا محالة — وفى نسخة بدون عبارة « فالإضافة إليها تختلف لا محالة » — فلا يصلح العلم الواحد أن — وفى نسخة « لأن » — يكون علماً — وفى نسخة بدون كلمة « علماً » — بالمختلفات ؛ لأن :

المضاف مختلف .

والإضافة مختلفة

والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم .

فيوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، لا تعدداً فقط مع التماثل ، إذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض .

والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد .

ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد .

فهما مختلفان .

* * *

ثم هذه الأنواع والأجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها ، وهى مختلفة .

فالعلوم مختلفة : كيف تنطوى تحت علم واحد ؟

ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه ؟

* * *

وليت شعرى ؟ ! كيف يستجيز العاقل من نفسه أن — وفى نسخة « بأن » — يحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد ، المنقسم أحواله إلى :

الماضى ، والمستقبل ، والآن :

ولا — وفى نسخة « وهو لا » — يحيل الاتحاد فى العلم المتعلق .

بجميع الأجناس والأنواع المختلفة ؟

والاختلاف ، والتباعد ، بين الأجناس والأنواع المتباعدة — وفى نسخة بدون

كلمة « المتباعدة » — أشد من الاختلاف الواقع بين أحوال الشىء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان — وفى نسخة بزيادة « إلى الماضى ، والآن ، والمستقبل » —

فإذا — وفى نسخة « وإذا » — لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً ، فكيف — وفى نسخة « كيف » — يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟

ومهما ثبت بالبرهان أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » —

اختلاف الأزمان — وفى نسخة « الزمان » —

دون :

اختلاف الأجناس والأنواع .

وأن ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف .

فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف .

وإذا لم يوجب الاختلاف — وفى نسخة بدون عبارة « وإذا لم يوجب الاختلاف » — جازت — وفى نسخة « جاز » وفى أخرى « كانت » — الإحاطة بالكل ، بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد . ولا يوجب — وفى نسخة « ولا يجب » — ذلك تغيراً فى ذات العالم .

[١٨٩] — قلت :

الأصل فى هذه المشاغبة ، تشبيه :

علم الخالق سبحانه .

بعلم الإنسان .

وقياس أحد العلمين على الثانى .

وذلك أن إدراك الإنسان للأشخاص ، بالحواس .

وإدراك الموجودات العامة — وفى نسخة « القائمة » وفى أخرى بدون العبارتين — بالعقل .

والعلة فى الإدراك ، هو المدرك نفسه .

فلا شك — وفى نسخة « يشك » —

فى تغير الإدراك ، بتغير المدركات .

وفى تعدده بتعددها .

* * *

وأما – وفى نسخة « وإنما » – جوابه عن ذلك . بأنه ممكن – وفى نسخة « بمكن » – أن يكون ههنا علم .

نسبة المعلومات إليه ، نسبة المضافات – وفى نسخة «الإضافات التى ليست الإضافة – وفى نسخة « الإضافات » وفى أخرى بدون عبارة « التى ليست الإضافة » – فى جوهرها .

مثل : اليمين والشمال .

فى ذى : اليمين والشمال.

فشىء – وفى نسخة « بشىء » – لا يعقل من طبيعة العلم الإنسانى .

فهذه المعاندة – وفى نسخة بدون كلمة « المعاندة » – سفسطائية

* * *

وأما العناد الثانى وهو قوله:

إن من قال من الفلاسفة :

إنه يعلم الكليات ، فإنه يلزمهم أنهم إذا أجازوا على علمه – وفى نسخة « علمية علمه » وفى أخرى « على علمية علمه » وفى رابعة « على علمية » – تعدد الأنواع ، فليجيزوا

تعدد الأشخاص .

وتعدد – وفى نسخة « تعدد » – أحوال الشخص الواحد بعينه .

فعناد سفسطائى – وفى نسخة بزيادة « أيضاً » – فإن – :

العلم بالأشخاص هو حس أو خيال .

والعلم بالكليات هو عقل.

وتجدد الأشخاص ، أو أحوال الأشخاص ، يوجب شيئين :

تغير الإدراك .

وتعدده .

وعلم الأنواع والأجناس –وفى نسخة «علم الأنواع والأشخاص» – ليس يوجب تغيراً ؛ إذ علمها ثابت ، وأنهما – وفى نسخة « وإنما » – يتحدان فى العلم المحيط بهما ، وإنما – وفى نسخة « وأنهما » – يجتمعان :

أعنى الكلية ، والجزئية .

فى معنى التعدد .

* * *

وأما قوله :

إن من يجعل من الفلاسفة علماً واحداً بسيطاً محيطاً بالأجناس والأنواع ، من غير أن يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والأجناس ، وتباعد بعضها من بعض ؛ فقد يجب عليه أن يجوز علماً وحداً يحيط بالأشخاص المختلفة ، وأحوال الشخص الواحد المختلفة .

فهو بمنزلة من قال : إنه إن وجد عقل يحيط بالأنواع والأجناس ، وهو واحد ، فقد يجب – وفى نسخة « يوجب » – أن يوجد حس واحد بسيط يحيط بالأشخاص المختلفة ، وهو قول سفسطائى ؛ لأن – وفى نسخة « لا » وفى أخرى « لأله » – اسم العلم مقول عليهما باشتراك الاسم .

* * *

وقوله :

إن تعدد الأنواع والأجناس ، يوجب التعدد فى العلم .

صحيح ؛ ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون – وفى نسخة « لا يصغون » وفى أخرى « لا يضعون » – علمه سبحانه وتعالى

بالموجودات ، لا بكلى ولا بجزئى — وفى نسخة « ولا جزئى » — وذلك أن العلم الذى هذه — وفى نسخة « فى هذه » — الأمور لازمة له هو :

عقل منفعل ومعلول .

والعقل الأول ، هو فعل محض ، وعلة ؛ فلا يقاس علمه — وفى نسخة « عليه » — على العلم الإنسانى .

فمن جهة ما لا يعقل غيره ، من حيث هو غير ؛ هو — وفى نسخة « هو » بدل « هو غير هو » وفى نسخة بدل تلك العبارة « هو ذاته غير ما هو » — علم غير — وفى نسخة بدون كلمة « غير» — منفعل .

ومن جهة ما يعقل الغير ، من حيث هو ذاته ، هو علم فاعل .

* * *

وتلخيص مذهبهم : أنهم لما وقفوا بالبراهين على أنه لا يعقل إلا ذاته ، فذاته عقل ضرورة .

ولما كان العقل بما هو عقل . إنما يتعلق بـ (الموجود) — وفى نسخة « بـ (الموجودات) » — لا بـ (المعدوم) — وفى نسخة « لا بـ (المعدومات) » — وقد — وفى نسخة « ومن » — قام البرهان على أنه لا موجود إلا هذه الموجودات التى نعقلها نحن ، فلابد أن يتعلق عقله — وفى نسخة « علمه » — بها ؛ إذ كان لا يمكن أن يتعلق بالعدم ، ولا هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها — وفى نسخة بدون عبارة « إذ كان لا يمكن أن يتعلق ... يتعلق بها » — وإذا وجب أن يتعلق بهذه الموجودات :

فإما أن يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها .

وإما أن يتعلق بها — وفى نسخة بدون عبارة « بهذه الموجودات

... أن يتعلق بها » – على وجه أشرف من جهة – وفى نسخة بدون كلمة « جهة » – تعلق علمنا بها .

وتعلق علمه بها : على نحو تعلق علمنا بها – وفى نسخة بدون عبارة « بها » – مستحيل .

فوجب أن يكون تعلق علمه بها على نحو أشرف . ووجود أتم لها من الوجود –وفى نسخة « الموجود » وفى أخرى « النحو » – الذى تعلق –وفى نسخة « يكون تعلق »– علمنا بها – وفى نسخة « به » –

لأن العلم الصادق هو الذى يطابق الموجود

فإن كان علمه أشرف من علمنا ، فعلم الله يتعلق من الموجود – وفى نسخة « بالموجود » – بجهة أشرف من الجهة التى يتعلق علمنا به – وفى نسخة « بها » –

فللموجود إذن ، وجودان

وجود أشرف .

ووجود أخس .

والوجود الأشرف هو علة الأخس – وفى نسخة « للأخس » وفى أخرى « لوجود الأخس » –

وهذا هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » –

وفى أخرى « وهذا » – معنى قول القدماء .

إن البارى سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها

وهو المنعم بها – وفى نسخة « لها » – والفاعل لها – وفى نسخة بدون عبارة « لها » –

ولذلك قال – وفى نسخة « قالوا » وفى أخرى بدون العبارتين – رؤساء الصوفية لا هو ، إلا هو .

ولكن هذا كله هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – من علم

الراسخين فى العلم ، ولا يجب أن يكتب هذا .
ولا أن يكلف الناس اعتقاد هذا .
ولذلك ليس هو من التعليم الشرعى.
ومن أثبته فى غير موضعه فقد ظلم .
كما أن من كتمه عن أهله — وفى نسخة « لأهله » وفى أخرى « أهله » — فقد ظلم .
فأما أن الشيء الواحد له أطوار من الوجود ، فذلك معلوم من النفس .

* * *

[١٩٠] — الاعتراض الثانى :

— وفى نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض الثانى » — : هو أن يقال : وما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ — وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه . كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة .

وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث .

ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم ، إلا من حيث .

إن المتغير لا يخلو عن التغير .

وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث ، وليس بقديم .

وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم ، وأنه لا يخلو عن التغير .

فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد .

فإن قيل : إنما أحلنا — وفى نسخة « معنا » — ذلك ؛ لأن العلم الحادث — وفى نسخة « حادث » — فى ذاته لا يخلو :

إما — وفى نسخة بدون كلمة « إما » — أن يحدث من جهته .

أو من جهة غيره .

وباطل أن يحدث منه — وفى نسخة « من جهته » — فإنا بينا أن القديم لا يصدر

منه حادث ، ولا يصير فاعلا بعد أن لم يكن فاعلا ، فإنه يوجب تغيراً ، وقد قررناه فى مسألة حدوث العالم .

وإن حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره ، فكيف يكون غيره مؤثراً فيه ، ومغيراً له ، حتّى تتغير أحواله على سبيل التسخر والاضطرار من جهة غيره .

قلنا : كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم .

أما قولكم : إنه يستحيل أن يصدر من القديم — وفى نسخة « من قديم » — حادث ، فقد أبطلناه فى تلك ا لمسألة . كيف ؟ وعندكم يستحيل — وفى نسخة « لا يستحيل » — أن يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث .

فشرط — وفى نسخة « وبشرط » — استحالته — وفى نسخة « استحاله » وفى أخرى بدون العبارتين — كونه أول .

وإلا — وفى نسخة بدون عبارة « وإلا » — فهذه — وفى نسخة « بهذه » — الحوادث ليست لها أسباب حادثة إلى غير نهاية ، بل تنتهى بواسطة الحركة الدورية إلى شيء قديم ، هو نفس الفلك وحياته .

فالنفس الفلكية قديمة .

والحركة الدورية — وفى نسخة بزيادة « قديمة » — تحدث منها .

وكل جزء من — وفى نسخة « من أجزاء » — الحركة يحدث وينقضى ، وما بعده متجدد لا محالة .

فإذن الحوادث صادرة من القديم عندكم ، ولكن إذا — وفى نسخة « إذ » — تشابه أحوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام ، كما يتشابه أحوال الحركة ، لما إن كانت تصدر من قديم متشابه الأحوال .

* * *

فاستبان أن كل فريق منهم معترف بأنه يجوز صدور حادث من قديم ، إذا كانت تصدر على التناسب والدوام .

فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل .

* * *

وأما القسم الثانى : وهو صدور هذا العلم فيه من غيره ، فنقول : ولم يستحيل

ذلك عندكم ؟ وليس فيه إلا ثلاثة أمور :

أحدها : التغير ، وقد بينا لزومه على أصلكم .

والثانى : كون الغير — وفى نسخة « التغير » — سبباً ، لتغير الغير ، وهو غير محال عندكم ، فليكن حدوث الشيء سبباً لحدوث العلم به ، كما أنكم تقولون :

تمثل الشخص المتلون بإزاء الحدقة الباصرة ، سبب لانطباع مثال الشخص فى الطبقة الجليدية من الحدقة ، عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر — وفى نسخة « والبصر » —

فإذا — وفى نسخة بدون عبارة « فإذا » — جاز أن يكون جماد سبباً لانطباع الصورة فى الحدقة ، وهو معنى الإبصار ، فلم يستحيل أن يكون حدوث الحوادث سبباً لحصول علم الأول بها ؛ فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للإدراك ، ويكون حصول الشخص المتلون ، مع ارتفاع الحواجز ، سبباً لحصول الإدراك .

فليكن ذات المبدأ الأول عندكم مستعداً لقبول العلم . ويخرج — وفى نسخة « وليخرج » — من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث .

فإن — وفى نسخة « وإن » — كان فيه تغير القديم ، فالقديم المتغير عندكم ، غير مستحيل .

وإن زعمتم أن ذلك يستحيل فى واجب الوجود ، فليس لكم على إثبات واجب الوجود دليل ، إلا قطع سلسلة العلل والمعلولات ، كما سبق .

وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن بقديم — وفى نسخة (وقديم) — متغير .

والأمر الثالث : الذى يتضمنه هذا ، هو كون القديم متغيراً بغيره ، وأن ذلك يشبه التسخير — وفى نسخة « لتسخر » — واستيلاء الغير عليه .

فيقال : ولم يستحيل عندهم هذا ، وهو :

أن يكون هو سبباً لحدوث الحوادث بوسائط .

ثم يكون حدوث الحوادث سبباً لحدوث — وفى نسخة « لحصول » — العلم له بها ، فكأنه هو السبب فى تحصيل العلم ولكن بالوسائط .

وقولكم : إن ذلك يشبه التسخير — وفى نسخة « التسخر » — فليكن كذلك ؛ فإنه لائق بأصلكم ، إذ زعمتم أن مايصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم

والطبع . ولا قدرة له على أن لايفعل . وهذا أيضاً يشبه نوعاً من التسخير — وفى نسخة « التسخر » — ويشير إلى أنه كالمضطر فيما يصدر منه .

فإن قيل : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — ذلك ليس باضطرار ؛ لأن كماله فى أن يكون مصدراً لجميع الأشياء . فهذا — وفى نسخة « قلنا : فهذا » — ليس بتسخير — وفى نسخة « بتسخر » — فإن كماله فى أن يعلم جميع الأشياء .

ولو قلنا — وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » — حصل — وفى نسخة « كما حصل » — لنا علم مقارن لكل حادث ، لكان ذلك كمالا لنا ، لانقصاناً وتسخراً — وفى نسخة « وتسخيراً » — فليكن كذلك فى حقه . والله أعلم .

* * *

[١٩٠] — قلت :

حاصل هذه المعاندة الأولى للفلاسفة ، وهى معاندة بحسب أقوالهم لا بحسب الأمر فى نفسه — وفى نسخة « بنفسه » — هو أن يقال لهم — وفى نسخة « لكم » — من أصولكم :

إن ههنا قديماً تحله الحوادث ، وهو الفلك . فمن أين أنكرتم أن يكون القديم الأول محلاً للحوادث ؟

والأشعرية إنما أنكرت ذلك من قبل أن كل ما تحله الحوادث عندهم ، فهو محدث .

وهذه معاندة جدلية ؛ فإن الحوادث .

منها ما لا تحل القديم ، وهى الحوادث التى تغير جوهر المحل الحادث — وفى نسخة « الحادثة » — فيه .

ومنها — وفى نسخة « منه » — ما تحله ، وهى الحوادث التى لا تغير جوهر الحامل لها ، كالحركة فى المكان للجسم المتحرك .

وكالإشفاف — وفى نسخة « وكالأشعة » — والإضاءة .

والقديم أيضاً منه ما لا تحله حركة أصلا ، ولا تجددات – وفى نسخة « ولا جمادات » وفى أخر « والجمادات » – أصلا وهو ما ليس بجسم .

ومنه – وفى نسخة « ومنها » – ما تحله بعض الحركات ، وهو القديم الذى هو جسم ، كالأجرام السماوية .

وإذا كان هذا التفصيل تدعيه – وفى نسخة « تفصله » – الفلاسفة ، فهذه المعاندة هى معاندة – وفى نسخة بدون عبارة «هى معاندة » – باطلة ؛ لأن الكلام إنما هو فى القديم الذى ليس بجسم

* * *

ولما أتى بهذه المعاندة للفلاسفة ،أتى بجواب الفلاسفة فى ذلك.

وحاصله : أنهم إنما منعوا أن يوجد له – وفى نسخة « لهم » – علم حادث من قبل أن العلم الحادث فيه لا يخلو :

أن يكون من ذاته .

أو من غيره .

فإن كان من ذاته ، فقد صدر عن القديم حادث . ومن أصولهم – وفى نسخة « ومن أصولنا » – أنه لا يصدر عن القديم حادث – وفى نسخة بدون عبارة « ومن أصولهم . . حادث » –

فهو يعاندهم فى قولهم – وفى نسخة « فى قوله » – : إنه لا يصدر عن القديم حادث .

بوضعهم – وفى نسخة « فوصفهم » – الفلك قديماً .

ووضعهم أن الحوادث تصدر عنه .

* * *

وانفصالهم عن هذا هو أن الحادث ليس :

يمكن أن يصدر عندهم من قديم مطلق .

وإنما يمكن أن يصدر عن قديم بجوهره ، ومحدث فى حركة وهو الجرم السماوى ؛ ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالحقيقة بين — وفى نسخة « من » — القديم المطلق ، والمحدث المطلق .

وذلك أنه :

من جهة هو قديم .

ومن جهة هو حادث .

وهذا المتوسط هى الحركة الدورية السماوية عندهم — وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » — فإنها عندهم — وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » —

قديمة بالنوع .

حادثة بالأجزاء .

فمن — وفى نسخة « من » — جهة ما هى قديمة ، صدرت عن قديم — وفى نسخة « القديم » — ومن جهة أجزائها الحادثة ، تصدر عنها حوادث لا نهاية لها .

* * *

وإنما منع الفلاسفة وجود الحوادث فى الأول ؛ لأنه ليس بجسم ،والحوادث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول — وفى نسخة بزيادة « ليس بجسم ، والحودث لا توجد إلا فى جسم ؛ لأن القبول » — لا يوجد عندهم إلا فى جسم ، والمتبرى عن المادة لا يقبل .

* * *

وحاصل معاندة — وفى نسخة « معاندته » — القسم الثانى — وفى نسخة « الثامن » — من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — قياسهم ،

وهو : أن العلة الأولى لا تكون معلولة ، أنه يجوز أن يكون علمه شبيهاً بعلم الإنسان : أعنى أن تكون المعلومات هى – وفى نسخة « هو » وفى أخرى بدون الكلمتين – سبب علمه . وحدوثها هو سبب حدوث علمه بها

مثل ما إن المبصرات هى علة إدراك البصر .

والمعقولات علة إدراك العقل .

حتى يكون على هذا فعله الموجودات ، وخلقه لها ، هو علة إدراكها ، لا – وفى نسخة « لا أن » – علة خلقها علمه .

وهذا مستحيل عند الفلاسفة أن يكون علمه على قياس علمنا ؛ لأن :

علمنا معلول للموجودات – وفى نسخة « للوجودات » –

وعلمه علة لها .

ولا يصح أن يكون العلم القديم ، على صورة العلم الحادث .

ومن اعتقد هذا ، فقد جعل :

الإله إنساناً أزليا .

والإنسان ، إلهاً كائناً فاسداً .

وبالجملة : فقد تقدم أن الأمر فى علم الأول ، مقابل الأمر فى علم الإنسان .

أعنى أن علمه هو الفاعل للموجودات ، لا الموجودات فاعلة – وفى نسخة « علة » وفى أخرى « أنها علة » – لعلمه .

المسألة الرابعة عشرة *

فى تعجيزهم

عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تبارك وتعالى بحركته الدورية – وفى نسخة بزيادة « وأنه متحرك بالإرادة »–

* * *

[١٩٩] – قال أبو حامد :

وقد قالوا : إن السماء حيوان ، وأن لها – وفى نسخة « له » – نفساً ، نسبها – وفى نسخة « نسبته » – إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا – وفى نسخة « فقرسنا » – إلى أبداننا .

وكما أن أبداننا – وفى نسخة بدون عبارة « وكما أن أبداننا » – تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس ، فكذا السموات .

وإن غرض – وفى نسخة « حركة » – السموات بحركتها الذاتية – وفى نسخة «بحركتها الدورية » وفى أخرى « بمجرد الذاتية » – عبادة رب العالمين، على وجه سنذكره .

قال – وفى نسخة بدون كلمة « قال » – ومذهبهم فى هذه المسألة مما لا يمكن إنكاره – وفى نسخة « لا ينكر إمكانه » – ولا ندعى استحالته : فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة فى كل جسم .

فلا كبر الجسم يمنع من كونه حياً .

ولا كونه مستديراً .

فإن الشكل المخصوص ، ليس شرطاً للحياة ؛ إذ الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة فى قبول الحياة .

---

* فى الأصل (المسألة الرابعة عشر) وفى آخر (مسألة) .

ولكنا — وفى نسخة « وإنما » — ندعى عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل، وأن هذا وإن كان صحيحاً فلا يطلع عليه الأنبياء عليهم السلام ؛ بإلهام من الله تعالى أو وحى .

وقياس العقل ليس يدل عليه .

نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل ، إن وجد الدليل، وساعد، ولكنه نقول :

ما أوردوه دليلا ، لايصلح إلا لإفادة ظن . فأما أن يفيد قطعاً فلا .

* * *

وخيالهم — وفى نسخة « وخيالهم فيه » — أن قالوا :

السماء متحركة — وفى نسخة « متحرك » —

وهذه مقدمة حسية .

وكل جسم متحرك ، فله محرك .

وهذه مقدمة عقلية ؛ إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه — وفى نسخة « بكونه » — جسماً ، لكان كل جسم متحركاً .

وكل محرك :

فإما أن يكون منبعثاً عن ذات المتحرك .

كالطبيعة فى حركة الحجر إلى أسفل .

والإرادة فى حركة الحيوان مع القدرة .

وإما أن يكون المحرك خارجاً ، ولكن يحرك على طريق القسر :

كدفع — وفى نسخة (كرفع) — الحجر إلى فوق .

وكل مايتحرك بمعنى فى ذاته :

فإما أن لايشعر ذلك الشيء بالحركة . ونحن نسميه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل .

وأما أن يشعر — وفى نسخة بزيادة « به » — ونحن نسميه إرادياً ونفسانياً — وفى نسخة « أو نفسانياً » —

فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة ، الدائرة بين النفى والإثبات :

إما قسرية .

وإما طبيعية .

وإما إرادية .

وإذا بطل قسمان تعين– وفى نسخة « بقى » – الثالث .

ولا يمكن أن يكون قسرياً ؛ لأن المحرك القاسر :

إما جسم آخر يتحرك :

بالإدادة .

أو بالقسر وينتهى لامحالة إلى إرادة .

ومهما أثبت فى أجسام السموات متحرك بالإرادة . فقد حصل الغرض ، فأى فائدة فى وضع حركات قسرية ، وبالآخرة لابد من الرجوع إلى الإرادة ؟

وإما أن يقال : إنه يتحرك بالقسر ، والله هو المحرك – وفى نسخة بزيادة « له » – بغير واسطة ، وهو محال ؛ لأنه لو تحرك به من حيث إنه جسم ، وإنه خالقه ، للزم أن يتحرك كل جسم . فلا بد أن تختص الحركة بصفة بها – وفى نسخة « به » – يتميز عن غيره من الأجسام ، وتلك الصفة هى المحرك القريب :

إما بالإرادة .

أو بالطبع .

ولا يمكن أن يقال : إن الله تعالى يحركه بالإرادة ؛ لأن إرادته تناسب الأجسام نسبة واحدة ، فلم – وفى نسخة « فلما » – استعد هذا الجسم على الخصوص لأن يراد تحريكه دون غيره ؟

ولا يمكن أن يكون ذلك جزافاً ، فإن ذلك محال كما سبق فى مسألة حدوث العالم .

وإذا ثبت أن هذا الجسم ينبغى أن يكون فيه صفة ، هو مبدأ الحركة ، بطل القسم الأول ، وهو تقدير – وفى نسخة « لتقرير » – الحركة القسرية .

فيبقى – وفى نسخة « فينبغى » – أن يقال : هى طبيعية – وفى نسخة « هى الحركة الطبيعية » وفى أخرى « الغير طبيعية » – وهو غير ممكن ؛ لأن الطبيعة – وفى نسخة « الطبيعية » – بمجردها قط لاتكون سبباً للحركة : لأن معنى الحركة : هرب من مكان ، وطلب لمكان آخر .

فالمكان الذى فيه الجسم، إن كان ملائماً له ؛ فلا يتحرك عنه ؛ ولهذا لايتحرك زق مملوء من الهواء على وجه الماء ، وإذا غمس فى الماء تحرك إلى وجه الماء ؛ فإنه وجد المكان الملائم فسكن ، والطبيعة قائمة .

ولكن إن نقل إلى مكان لا يلائمه هرب منه إلى الملائم ، كما هرب من وسط الماء إلى حيز الهواء .

والحركة الدورية لايتصور أن تكون له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — طبيعية ؛ لأن كل وضع وأين ، يفرض — وفى نسخة « يعرض » — الهرب منه ، فهو عائد إليه .

والمهروب عنه بالطبع لايكون مطلوباً بالطبع ؛ ولذلك لاينصرف .

زق الهواء إلى باطن الماء .

ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الأرض فيفر — وفى نسخة « فيعود » — إلى الهواء — وفى نسخة « الهوىّ » —

فلم يبق إلا القسم الثالث ، وهى الحركة الإرادية .

[١٩١] — قلت :

أما ما وضع فى هذا القول من أن كل متحرك :

إما أن يتحرك من ذاته .

وإما أن يتحرك — وفى نسخة « أو يتحرك » — عن جسم من خارج ، وأن — وفى نسخة « أن » — هذا هو الذى يسمى قسرا .

فمعروف بنفسه .

وأما أن كل ما يتحرك من ذاته ، فليس المحرك فيه — وفى نسخة بزيادة « شيئاً » — غير المتحرك ، فشىء ليس — وفى نسخة « فهما ليس » — معروفاً بنفسه ، وإنما هو مشهور .

والفلاسفة يتكلفون البرهان على أن كل متحرك — وفى نسخة « أن متحرك » — يتحرك من ذاته ، فله محرك موجود فيه ، هو غير المتحرك باستعمالهم — وفى نسخة « فاستعمالهم » — مقدمات أخر

معروفة بنفسها . ومقدمات هى نتائج براهين أخر .

وهو أمر يوقف عليه من كتبهم .

* * *

وكذلك ليس معروفا بنفسه أن كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج ؛ فإنه ينتهى إلى متحرك من تلقائه .

فهذه التى وضعت ههنا على أنها مقدمات معروفة بنفسها ، فيها النوعان جميعاً : أعنى أن منها ما هى نتائج .

ومنها ما هى معروفة بنفسها .

* * *

وأما أن المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج ، هو متحرك:

إما من جوهره وطبيعته .

وإما من مبدأ فيه .

وأنه ليس يمكن فيه أن يتحرك عن شىء لا يحس ولا يلمس ، مقارن — وفى نسخة « مفارق » — له من خارج كأنك قلت : ما ليس بجسم فإنه معروف — وفى نسخة « غير معروف » — بنفسه وقد رام — وفى نسخة « وقد تم » — فى هذا القول تكلف بيان ؛ وهو أنه :

لو كان الأمر كذلك ، لم تكن الحركة إلى فوق اولى بالنار منها بالأرض . والأمر فى ذلك معروف بنفسه .

وأما أنه لا يتحرك بجوهره وطبيعته ، فهو بين فى الأشياء التى تتحرك حيناً ، وتسكن حيناً ؛ لأن الذ بالطبع ليس له أن يفعل الضدين .

وأما فى الأشياء التى نحس أنها تتحرك دائماً ؛ فإنه يحتاج

– وفى نسخة « فإنها تحتاج » – إلى برهان .

* * *

وأما ما وضع أيضاً فى هذا القول من أن المتحرك من ذاته ، فهو متحرك عن مبدأ فيه .

إما عن مبدأ – وفى نسخة بزيادة « فيه » – يسمى طبيعة .

وإما عن مبدأ يسمى نفساً واختياراً .

فصحيح ، إذا تبين أنه ليس ههنا شىء – و نسخة بدون كلمة « شىء » – متحرك من ذاته .

* * *

وأما ما وضع فيه من ان – وفى نسخة بدون عبارة « المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه . . وأما ما وضع فيه من أن » – المبدأ الذى يسمى طبيعة ؛ فإنه ليس يتحرك من ذاته – وفى نسخة بدون عبارة « وأما ما وضع فيه من أن . . . يتحرك من ذاته » – فى المكان ، إلا إذا كان فى مكان غير ملائم له ؛ فإنه يتحرك إلى المكان الملائم له ، ويسكن فيه .

فحق .

* * *

وأما ما وضع أيضاً فيه من أن المتحرك دوراً ، ليس له مكان غير ملائم .

وملائم .

ينتقل من أحدهما إلى الثانى ، لا لكله – وفى نسخة « لكليه » وفى أخرى « لكليته » – ولا لأجزائه ، فقريب من البين بنفسه .

وتقرير – وفى نسخة « وتقدير » – ذلك قريب ، وقد ذكر

فى هذا القول طرفاً — وفى نسخة « طرف » — من تقريره — وفى نسخة « تقديره » — وتبيينه — وفى نسخة « وتبينه » — ولذلك يجب أن لا يكون متحركاً — وفى نسخة « محركاً » — بالطبع ؛ إذا فهمنا من الطبع هذا المعنى الذى تقرر — وفى نسخة « يقدره » — وجوده .

* * *

وكذلك ما وضع فيه أنه إذا لم يكن متحركاً بالطبع — وفى نسخة بدون عبارة « إذا فهمنا من الطبع . . . متحركاً بالطبع » — فهو يتحرك عن :

نفس .

أو قوة تشبه النفس .

فإنه يظهر أن النفس فى الأجرام السماوية ليس يقال اسم النفس عليها إلا باشتراك .

وأكثر ما تطلق الحكماء اسم الطبيعة على كل قوة تفعل فعلا عقليًّا ، أى جارياً مجرى الترتيب والنظام الذى فى الأشياء العقلية ، لكن نزهوا السماء عن مثل هذه القوة لكونها عندهم هى التى تعطى هذه القوة المدبرة — وفى نسخة « المذبورة » — فى جميع الموجودات .

فهذا القول الذى حكاه ههنا عن القدماء — وفى نسخة « عن القدماء ههنا » — هو جدلى .

من جهة أنه أخذ فيه كثيراً ما — وفى نسخة « مما » — هو نتيجة برهان على أنه معروف بنفسه[1] .

ومن جهة أنه أخذ فيه مقابلا ، ما ليس بمقابل — وفى نسخة

(١) معنى « البرهان » و « الجدل » عند ابن رشد .

« مقابل » — وهو جدلى من جهة أن مقدماته — وفى نسخة « مقدمات » — محمودة مشهورة .

* * *

وهذه الطريقة فى بيان أن الجرم السماوى جرم متنفس — وفى نسخة « متنكس » — هى طريقة ابن سينا .

وأما القدماء فإن لهم فى هذا المعنى — وفى نسخة بدون عبارة « فى هذا المعنى » — طريقاً هى أوثق من هذه وأبين .

* * *

[١٩٢] — الاعتراض :

قال أبو حامد — وفى نسخة « قال أبو حامد : الاعتراض » — هو أن — وفى نسخة « أنا » — نقول : نحن نقرر — وفى نسخة « نقدر » — ثلاثة — وفى نسخة « ثلاث » — احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها :

الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً — وفى نسخة « قهرية » وفى أخرى « هو » — لجسم آخر مريد لحركتها — وفى نسخة بدون عبارة « مريد لحركتها » — يديرها على الدوام .

وذلك الجسم المتحرك .

لا يكون كرة .

ولا يكون محيطاً .

فلا يكون سماء :

فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية .

وإن السماء حيوان .

وهذا الذى ذكرناه ممكن ، وليس فى دفعه إلا مجرد الاستبعاد — وفى نسخة « استبعاد » —

[١٩٢] — قلت :

هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم

آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل — وفى نسخة « خارج » — السماء .
وهذا الجسم إن حرك ، فلا بد أن يتحرك ، و يعود السؤال .

* * *

[١٩٣] — الثانى : — وفى نسخة « والثانى » وفى أخرى « قال أبو حامد : والثانى » —: هو أن يقال: الحركة قسرية، ومبدؤها — وفى نسخة « ومبناها » — إرادة الله تعالى ؛ فإنا نقول :

حركة الجسم — وفى نسخة « حركة الحجر » — وفى أخرى « حركات السماء » وفى رابعة « حركات الجسم » — إلى أسفل أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — قسرية — وفى نسخة « قسرى » —
تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه .
وكذا القول فى سائر حركات الأجسام التى ليست حيوانية .

فيبقى استبعادهم أن الإرادة لم اختصت به وسائر — وفى نسخة « سائر » — الأجسام تشاركها — وفى نسخة بدون عبارة « تشاركها » — فى الجسمية — وفى نسخة « فى الجنسية » —

فقد بينا .

أن الإرادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله .

وأنهم مضطرون إلى إثبات صفة هذا شأنها فى تعيين — وفى نسخة « تعين » — جهة الحركة الدورية وفى تعيين موضع القطب ، والنقطة — وفى نسخة « والنقط » — فلا نعيده — وفى نسخة بدون عبارة « فلا نعيده » —

والقول الوجيز أن ما استبعدوه فى اختصاص الجسم بتعلق الإرادة به من غير تميز بصفة . ينقلب عليهم فى تميزه — وفى نسخة بدون عبارة « بصفة ينقلب عليهم فى تميزه » — بتلك الصفة .

فإنا نقول : ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التى بها فارق غيره من الأجسام ، وسائر الأجسام أيضاً أجسام ؟
فلم حصل فيه مالم يحصل فى غيره ؟

فإن علل ذلك بصفة أخرى توجه السؤال فى الصفة الأخرى ، وهكذا يتسلسل

إلى غير نهاية ، فيضطرون بالآخرة إلى التحكم فى الإرادة .

وأن فى المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصصه – وفى نسخة « ويخصصه » – بصفة – وفى نسخة « بعضه » – من أمثاله .

[١٩٣] – قلت:

أما أن :

الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة .

والنار إلى فوق .

والصفتان متضادتان .

فأمر معروف بنفسه ، والمكابرة فى ذلك قحة .

وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل يفعله المريد فيه .

وإن ذلك ليس مغروزاً – وفى نسخة « مخز وناً » – فى طبيعته .

وأنها تسمى قسراً .

لأنه لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلا ، ولا حقيقة ، ولا حد .

لأنه من المعروف بنفسه أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء وحدودها من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم – وفى نسخة « جسم » – فإنما تكون عن جسم من خارج .

فلا معنى لهذا القول .

* * *

وأما قوله : إن وضع فعل الموجود – وفى نسخة « الوجود » – الصادر عنه يقتضى صفة خاصة ، أن السؤال يبقى فى تلك الصفة ،

وهو لم اختصت بذلك الموجود ، دون ما هو من – وفى نسخة « فى » وفى أخرى بدونهما – جنسه .

مثال ذلك أن الأرض والنار – وفى نسخة « النار والأرض » – مشتركان فى الجسمية .

فالقائل – وفى نسخة « والقبول » – إنما افترقا بصفة زائدة على الجسمية يلزمه – وفى نسخة « فلزمه » – أن يقال : ولم اختصت : صفة النار بالنار – وفى نسخة بدون عبارة « فى النار » – وصفة الأرض بالأرض ؟

ولم لم يكن الأمر على القلب ؟ فإن هذا من قول من لا يضع – وفى نسخة « يصير » – للصفات أنفسها موضوعاً خاصًّا – وفى نسخة بدون كلمة « خاصًّا » – .

بل يجوز وضع كل صفة ، فى كل موصوف .

وقائل هذا أيضاً هو ناف للحد ، وناف لاختلاف الموضوعات .

واختصاصها بصفات خاصة هو – وفى نسخة « هى » – السبب الأول فى اختصاص الموجودات بصفات خاصة – وفى نسخة بدون عبارة « بصفات خاصة » –

وهذا الوضع هو من أصول الأشعرية التى رامت به إبطال الحكمة – وفى نسخة « الحكمية » – الشرعية والعقلية ، وبالجملة: العقل .

* * *

[١٩٤] قال أبو حامد :

والثالث – وفى نسخة « الثالث » – هو أن نسلم أن السماء اختصت – وفى نسخة « اختص » وفى أخرى « اقتضت » – بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ،

كما اعتقدوه فى هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ؛ كالحجر .

وقولهم : إن المطلوب بالطبع لايكون مهروباً عنه بالطبع ؛ فتلبيس ؛ لأنه ليس ثم مفاضلة — وفى نسخة « أماكن متفاضلة » — بالعدد عندهم .

بل الجسم واحد .

والحركة الدورية واحدة .

فلا للجسم جزء بالفعل .

ولا للحركة جزء بالفعل — وفى نسخة بدون عبارة « ولاللحركة جزء بالفعل » — وإنما يتجزأ بالوهم .

فليست تلك الحركة لطلب المكان ، ولا للهرب من المكان .

فيمكن أن يخلق جسم، وفى ذاته معنى يقتضى حركة دورية ، وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى .

لا أن مقتضى ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — المعنى — وفى نسخة « الحركة » — طلب المكان ، ثم تكون الحركة— وفى نسخة « حركة »— للوصول إليه.

* * *

وقولكم إن كل حركة فهى — وفى نسخة « وهو » — لطلب مكان ، أو هرب منه ، إذا كان ضروريا ، فكأنكم .

جعلتم طلب المكان ، مقتضى الطبع .

وجعلتم الحركة غير مقصودة فى نفسها ، بل وسيلة إليه .

ونحن نقول : لايبعد أن تكون الحركة نفس المقتضى ، لاطلب — وفى نسخة « لالطلب » — مكان .

فما الذى يحيل ذلك ؟

فاستبان أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — ماذكروه ، إن ظن أنه أغلب من احتمال آخر ، فلا ينبغى — وفى نسخة « يتيقن » — قطعاً انتفاء غيره .

فالحكم بالقطع — وفى نسخة بدون عبارة « بالقطع » — على السماء أنه — وفى نسخة « بأنه » — حيوان ، تحكم محض لامستند له .

[١٩٤] – قلت :

أما قولهم – وفى نسخة « قوله » وفى أخرى « قولكم » – : إن هذه الحركة ليست هى قوة طبيعية تشبه – وفى نسخة « شبه » – القوة الطبيعية التى فى الأرض والنار .

فحق ، وذلك بين مما قالوا : من أن هذه القوة تشتاق – وفى نسخة « تشاق » – المكان الملائم للجسم الذى وجوده بهذه القوة .

والجسم السماوى ، إذ جميع المكان له ملائم ، فليس يتحرك بمثل هذه القوة ؛ ولذلك سمى هذه القوة الحكماء ، لا ثقيلة ، ولا خفيفة .

وأما أن هذه القوة هى :

بإدراك .

أو بغير إدراك .

وإن كانت بإدراك ، فبأى نحو من الإدراك ، فيبين – وفى نسخة « فبين » – من غير هذا .

* * *

وتلخيص هذا هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – أن نقول :

أما التقدير الأول ، وهو أن يفرض – وفى نسخة « يعرض » – أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – المحرك للسماء جسم – وفى نسخة « جسما » – آخر غير سماوى ، فبين السقوط بنفسه ، أو قريب من البين بنفسه .

وذلك أن هذا الجسم ليس يمكن فيه – وفى نسخة بدون عبارة « فيه » – أن يحرك الجسم – وفى نسخة بدون كلمة « الجسم » – السماوى ، دوراً إلا – وفى نسخة « لا » – وهو متحرك من تلقائه .

كأنك قلت : إنسان ، أو ملك ، يديرها من المشرق إلى المغرب.

ولو كان ذلك كذلك : لكان هذا الجسم المتنفس .

إما خارج العالم .

وإما – وفى نسخة « أو » – داخله .

ومحال أن يكون خارجه ؛ لأنه ليس خارج العالم مكان ولا خلاء – وفى نسخة « ملاء ولا خلا » وفى أخر « خلاء ولا ملاء » – على ما تبين فى مواضع كثيرة .

ويحتاج أيضاً ذلك الجسم عندما يحرك . أن يثبت على جسم له – وفى نسخة « جسم آخر » – ساكن : وذلك الجسم الساكن. على جسم آخر ، ويمر الأمر إلى غير نهاية – وفى نسخة « النهاية » –

ومحال أيضاً أن يكون داخل العالم ؛ لأنه لو كان لأدرك بالحس ، إذ كل جسم داخل العالم محسوس ، وكان يحتاج أيضاً إلى جسم آخر يحملها – وفى نسخة « يحمله » – سوى الذى يديرها – وفى نسخة « يديره » –

أو يكون الذى يديرها – وفى نسخة « يديره » – هو الذى يحملها – وفى نسخة « يحمله » – ولكان الحامل محتاجاً – وفى نسخة « يحتاج » – إلى حامل .

وكان يجب أن يكون عدد الأجسام المتنفسة المحركة – وفى نسخة « المتحركة » – بعدد حركات الأجرام السماوية .

وكان يسأل أيضاً فى هذه الأجسام – وفى نسخة بزيادة « المحركة » –

هل هى من الاسطقسات الأربع ، فتكون كائنة فاسدة ؛

أو تكون – وفى نسخة « كان » – بسيطة ؟

وإن كانت – وفى نسخة « كان » – بسيطة – وفى نسخة بدون عبارة « وإن كانت بسيطة » – فما طبيعتها ؟

وهذا كله مستحيل ، وبخاصة عند – وفى نسخة بدون كلمة « عند » – من وقف على طبائع الأجسام البسيطة ، وعرف عددها ، وعرف أنواع الأجسام المركبات منها .

فالاشتغال بهذا – وفى نسخة بدون عبارة « بهذا » – هنا – وفى نسخة « ههنا » – لا معنى له .

وقد تبرهن – وفى نسخة « تبين » – فى غير ما موضع ، أن هذه الحركة ليست قسراً ، إذ – وفى نسخة « و » – كانت مبدأ جميع الحركات ، وبوساطتها تفيض الحياة على جميع الموجودات ، فضلا عن الحركات .

* * *

وأما التقدير الثانى : وهو أن يكون الله عز وجل يحركها من غير أن يخلق فيها قوة ، بها تتحرك ، فهو أيضاً قول شنيع بعيد جدا ، مما يعقله الإنسان .

وهو شبيه بمن يقول : إن الله تعالى هو الملابس لجميع ما – وفى نسخة « ما هو » – ههنا ، والمحرك له .

وما يدرك – وفى نسخة « يدركه » – من الأسباب والمسببات ، باطل ، ويكون الإنسان إنساناً ، لا بصفة خلقها الله تعالى فيه . وكذلك سائر الموجودات .

وإبطال هذا هو إبطال المعقولات ؛ لأن العقل إنما يدرك الأشياء من جهة أسبابها ، وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء إن الله تعالى موجود فى كل شىء ، وهم – وفى نسخة بدون عبارة « وهم » – الرواقيون – وفى نسخة « الراقبون » –

وستتكلم مع هولاء فى الموضع الذى نذكر فيه إبطال الأسباب والمسببات .

* * *

وأما العناد الثالث : فهو يجرى مجرى الطبع . وهو أن يضع أن حركة السماء من قوة فيها طبيعته — وفى نسخة « طبيعية » — وصفة ذاتية ، لا عن نفس .

وأن برهانهم على نفى ذلك باطل . من قبل أنهم بنوا برهانهم على أن حركة السماء لو كانت طبيعية لكان المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينه — وفى نسخة « بعينها » — المهروب عنه ؛ لأن كل جزء من السماء يتحرك إلى المواضع التى تحرك — وفى نسخة « متحرك » — منها ، من قبل أن حركتها دورا — وفى نسخة « دور » —

والحركة الطبيعية فى المكان الذى يهرب منه بالحركة هو غير المطلوب ؛ لأن الذى يتحرك منه هو العرضى .

والذى يتحرك إليه هو الطبيعى الذى يسكن فيه .

وهو وضع باطل ، من قبل — وفى نسخة « قبيل » — أنهم وضعوا لأجزاء السماء حركات كثيرة لمتحركين كثيرين .

وذلك بحسب أصولهم ؛ لأنهم يقولون :

إن الحركة الدورية واحدة .

وإن الجسم المتحرك بها واحد .

فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكاناً ، فيمكن أن يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ، ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفساً .

* * *

والانفصال عن هذا أن قولهم هذا ، إنما هو لمن زعم أن تبديل الكواكب مكانها ، هو عن حركة طبيعية شبيهة بتبديل المتحركات بالطبع مكانها .

ووضعهم الحقيقى هو أن الحركة الدورية ليس يطلب — وفى نسخة بزيادة « لها » — المتحرك بها— وفى نسخة بدون عبارة « بها » — مكاناً ، وإنما يطلب نفس الحركة الدورية

وأن ما — وفى نسخة « وأماما » — هذا شأنه ، فالمحرك له نفس ضرورة ، لا طبيعة — وفى نسخة « لا طبيعته »— لأن الحركة ليس لها وجود إلا فى العقل ؛ إذ كان ليس يوجد خارج النفس إلا المتحرك فقط ، وفيه جزء من الحركة غير متقرر — وفى نسخة « غير متقدر » — الوجود .

فالذى يتحرك إلى الحركة ، بما هى حركة ، هو متشوق — وفى نسخة « مشوق » — لها ضرورة. والذى يتشوق الحركة ، فهو متصور لها ضرورة .

وهذا أحد المواضع التى يظهر منها أن الأجرام السماوية هى ذوات عقول ، وشوق . وقد يظهر ذلك أيضاً من مواضع شتى

أحدها · أن المتحرك الواحد من الأجسام الكرية نجده يتحرك الحركتين المتضادتين معاً ، أعنى الغربية ، والشرقية — وفى نسخة « الشرقية والغربية » — وذلك شىء لا يمكن عن الطبيعة ؛ فإن المتحرك بالطبيعة ، إنما يتحرك حركة واحدة فقط .

* * *

وقد تقدم القول فى الأشياء التى حركت القوم إلى أن يعتقدوا أن السماء ذات عقل .

وأبينها أنه لما تبين عندهم أن المحرك لها — وفى نسخة « لما » — هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو »— عقل برىء من المادة ، لزم أن لا يحرك إلا من جهة ما هو معقول ومتصور .

وإذا كان ذلك كذلك ، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة .

وقد يظهر ذلك أيضاً من أن حركتها شرط فى وجود ما ههنا من الموجودات ، أو حفظها .

وليس ممكن أن يكون كذلك عن الاتفاق .

وهذه الأشياء لا تتبين فى هذا الموضع إلا بياناً ذائعاً ومقنعاً .

المسألة الخامسة عشرة*

فى إبطال

ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

[١٩٥] — وقد قالوا : إن السماء حيوان — وفى نسخة بدون كلمة « حيوان » — مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب إليه ؛ لأن كل حركة بالإرادة فهى — وفى نسخة « فهو » — لغرض ؛ إذ لايتصور أن يصدر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا :
كان الفعل أولى به من الترك ، وإلا فلو استوى الفعل والترك ، لما تصور الفعل .

ثم التقرب إلى الله تعالى ، ليس معناه طلب الرضا ، والحذر من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد — وفى نسخة بدون كلمة « أحد » — هذه الألفاظ . فعلى سبيل المجاز . ويكنى — وفى نسخة « يكنى » وفى أخرى » لكونها » — بها عن إرادة العقا ب ، وإرادة الثواب .

ولا يجوز أن يكون التقرب — وفى نسخة بزيادة « إلى الله تعالى » — بطلب القرب منه فى المكان ؛ فإنه محال ؛ فلا — وفى نسخة « ولا » — يبقى إلا طلب القرب — وفى نسخة بزيادة « منه » — فى الصفات ؛ فإن الوجود — وفى نسخة « الموجود » — الأكمل ، وجوده — وفى نسخة « هو وجوده » وفى أخرى « وجوده أكمل » —

وكل وجود فبالإضافة إلى وجوده ناقص .

وللنقصان درجات وتفاوت .

فالملك أقرب إليه صفه لامكاناً ، وهو المراد بالملائكة المقربين ، أى الجواهر العقلية التى لاتتغير ولا تستحيل ، ولاتفنى — وفى نسخة « لا تتغير ، ولا تفنى ، ولا تستحيل » — وتعلم الأشياء على ماهى عليه .

والإنسان كلما ازداد — وفى نسخة « أراد » — قرباً من الملك فى الصفات .

ازداد قرباً من الله تعالى .

---

* فى الأصل (المسألة الخامسة عشر) وفى آخر (مسألة) .

ومنتهى طبيعة — وفى نسخة « طبقة » — الآدميين الشبه بالملائكة .

* * *

وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله عزوجل ، وأنه يرجع إلى طلب القرب منه فى الصفات .

وذلك للآدمى :

بأن يعلم حقائق الأشياء .

وبأن يبقى بقاء مؤبداً — وفى نسخة « يبقى مريداً » — على أكمل أحواله الممكن له ؛ فإن البقاء على الكمال الأقصى ، هو لله تعالى .

والملائكه المقربون — وفى نسخة « وللملائكة » وفى أخرى « وللملائكة المقربون » — كل ما يمكن لهم — وفى نسخة « له » — من الكمال ، فهو حاضر معهم فى الوجود — وفى نسخة « الموجودات » — إذ ليس فيهم شىء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل .

فإذن كما لهم فى الغاية القصوى بالإضافة إلى ماسوى الله .

* * *

والملائكة السماوية هى — وفى نسخة « وهى » — عبارة عن النفوس المحركة للسموات ، وفيها ما — وفى نسخة « ماهو » — بالقوة .

وكمالاتها — وفى نسخة « فكمالاتها » — منقسمة :

إلى ما هو بالفعل ، كالشكل الكرى ، والهيأة — وفى نسخة بدون عبارة « والهيأة » — وذلك حاضر — وفى نسخة « خاص » وفى أخرى « ظاهر » —

وإلى ماهو بالقوة ، وهو الهيأة :

فى الوضع — وفى نسخة « الموضع » — والأين .

وما من وضع — وفى نسخة « موضع » — معين ، إلا وهو ممكن له ، ولكن ليس — وفى نسخة « ليست » — له سائر الأوضاع بالفعل ؛ فإن الجمع بين جميعها غير ممكن .

فلما لم يمكنها استيفاء آحاد الأوضاع على الدوام ، قصد استيفاءها بالنوع .

فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع ، وأيناً بعد أين .

ولا ينقطع قط هذا الإمكان ، فلا تنقطع هذه الحركات .

وإنما قصده — وفى نسخة « قصد » — التشبه بالمبدأ الأول ، فى نيل الكمال الأقصى على حسب الإمكان فى حقه .

وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى .

* * *

وقد حصل لها التشبه من وجهتين :

أحدهما : استيفاء كل وضع ممكن له بالنوع ، وهو المقصود بالقصد الأول .

والثانى : مايترتب : — وفى نسخة « يتركب » — على حركته من :

اختلاف النسب فى التثليث ، والتربيع ، والمقارنة ، والمقابلة .

واختلاف الطوالع بالنسبة إلى الأرض ، فيفيض منه — وفى نسخة « فيها » وفى أخرى « منها » — الخير على ما تحت فلك القمر . وتحصل منه هذه الحوادث كلها .

* * *

فهذا وجه استكمال النفس السماوية.

وكل نفس عاقلة فتشوقة — وفى نسخة « فمشوقة » — إلى استكمال — وفى نسخة « الاستكمال » — بذاتها — وفى نسخة « لذاتها » وفى أخرى « ذاتها » —

[١٩٥] — قلت :

كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو .

مذهبهم .

أو لازم عن مذهبهم .

أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم .

إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التى لا تتناهى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ؛ إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا .

ومعاندة أبى حامد لهذا القول كافية فيما سيأتى — وفى نسخة « يأتى » — بعد .

* * *

والذى تقصده السماء – وفى نسخة بدون كلمة « السماء » – عند القوم ، إنما هى الحركة نفسها ، بما هى حركة ؛ وذلك أن كمال الحى ، بما هو حى ، هى الحركة .

وإنما لحق السكون ههنا الحيوان – وفى نسخة « للحيوان » – الكائن الفاسد بالعرض ، أعنى من قبل ضرورة الهيولى .

وذلك أن التعب والكلال إنما يدخل على هذا الحيوان ، من قبل أنه هيولانى .

وأما – وفى نسخة « وإنما » – الحيوان الذى لا يلحقه تعب ولا نصب ، فواجب أن تكون حياته كلها وكماله فى الحركة ، وتشبهه بخالقه هو إفادته – وفى نسخة « إفادة » وفى أخرى « بإفادته » – الحياة لما ههنا بالحركة .

* * *

وليست هذه الحركة عند القوم من أجل ما ههنا ؛ على القصد الأول ، أعنى : بالقصد الأول ، أن يكون الجرم السماوى ، إنما خلق من أجل ما ههنا – وفى نسخة بدون عبارة « أعنى بالقصد الأول . . . من أجل ما ههنا » فإن الحركة هو – وفى نسخة « هى » – فعله الخاص الذى من أجله وجد .

فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الأول ، لكان الجرم السماوى – وفى نسخة بدون كلمة « السماوى » – إنما – وفى نسخة بدون كلمة « إنما » – خلق من أجل ما ههنا .

ومحال عندهم أن يخلق الأفضل من أجل الأنقص ، لكن عن – وفى نسخة « عند » – الأفضل ، ولابد يلزم وجود الأنقص كالرئيس مع المرءوس الذى – وفى نسخة بدون كلمة « الذى » – كما له

فى غير الرئاسة ، وإنما الرئاسة ظل كماله .

* * *

وكذلك العناية بما ههنا هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين الذين لا نجاة لهم ، ولا وجود إلا بالرئيس ، وبخاصة الرئيس الذى ليس يحتاج فى وجوده الأتم الأفضل إلى الرئاسة ، فضلا عن وجوده .

* * *

[١٩٦] – الاعتراض – وفى نسخة بدون كلمة « الاعتراض » –

قال أبو حامد : والاعتراض – وفى نسخة « الاعتراض » وعلى هذا ، هو أن فى مقدمات هذا الكلام مايمكن النزاع فيه ، ولكنا لانطول به ، ونعود إلى الغرض الذى عينتموه آخراً ، ونبطله من وجهين :

أحدهما : أن طلب الاستكمال بالكون ، فى كل أين ، يمكن أن يكون له ، حماقة لاطاعة .

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وقد كفى المئونة فى شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد ، أو بيت – وفى نسخة « فى بيت ، أو بلد » – ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه – وفى نسخة « فإنه » – يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون فى الأماكن ممكن له – وفى نسخة « لى » – وليس يقدر – وفى نسخة « ولست أقدر » – على الجمع بينها بالعدد ، فاستوفاه بالنوع ؛ فإن فيه استكمالا وتقرباً .

فيسفه عقله فيه ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز – وفى نسخة « جزء » – إلى حيز – وفى نسخة « إلى جزء » – ومن مكان إلى مكان ، ليس كمالا يعتد به ، أو – وفى نسخة « و » – يتشوف – وفى نسخة « يتشوق » – إليه .

ولا فرق بين ماذكروه ، وبين هذا .

[١٩٦] – قلت :

قد يظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين .

إما رجل جاهل .

وإما رجل شرير .

وأبو حامد مبرأ عن – وفى نسخة « من » – هاتين الصفتين ولكن – وفى نسخة « لكن » – قد يصدر .

من غير الجاهل ، قول جاهلى .

ومن غير الشرير ، قول شريرى .

على جهة الندور – وفى نسخة « العذور » – ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات – وفى نسخة التقلبات » –

* * *

فإنه إن – وفى نسخة « وان » – سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التى ههنا هو الذى يحفظ وجودها ، بعد أن يوجدها .

وكان هذا الفعل منه دائماً .

فأى عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ بمنزلة لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة – وفى نسخة « مدنية » – من المدن – وفى نسخة « المدنى » – من عدوها بالدوران حولها ليلا ونهارا .

أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال ، قربة إلى الله تعالى ؟

وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة – وفى نسخة « المدنية » – للغرض الذى حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد فى حركته إلا – وفى نسخة بدون كلمة « إلا » – الاستكمال

بأنيات – وفى نسخة « بآنيات » – غير متناهية ، لقيل فيه إنه رجل مجنون .

وهذا هو معنى قوله سبحانه :

(إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً) .

* * *

وأما قوله فيه : – وفى نسخة بدون عبارة « فيه » – :

إنه لما لم يمكنها – وفى نسخة « يمكنه » – استيفاء الآحاد بالعدد ، أو جميعها ، استوفتها – وفى نسخة « استوفاها » – بالنوع ؛ فإنه كلام مختل غير مفهوم إلا أن يريد أن الحركة لما لم يمكن فيها أن تكون باقية بأجزائها ، كانت باقية بكليتها ؛ وذلك أن :

من الحركات ما هى غير باقية لا بأجزائها ، ولا بكليتها – وفى نسخة « بكليتاتها » – وهى الكائنة الفاسدة .

ومنها ماهى باقية بنوعها ، فاسدة كائنة بأجزائها ، ولكن مع هذا يقال فيها :

إنها حركة واحدة على الوجوه التى فصلت فى غير ماموضع من كتبهم ، أنه يقال فى الحركة : إنها واحدة .

* * *

وأما قوله :

لأنه لما لم يمكنه – وفى نسخة « يمكن » – استيفاؤها بالعدد ، استوفاها بالنوع ، فكلام باطل ؛ لأن الحركة السماوية واحدة بالعدد .

وإنما يقال هذا فى الحركات – وفى نسخة « الحركة » – التى دون السماء الكائنة ، وذلك أن هذه – وفى نسخة « هذا » – لما لم

يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع ؛ وباقية به ، من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد .

* * *

[١٩٧] — قال أبو حامد :

والثانى : هو أنا نقول : ما ذكرتموه من الغرض ، حاصل — وفى نسخة « باطل » — بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن — وفى نسخة « إن » — كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس :

فكانت التى هى مشرقية ، مغربية .

والتى هى مغربية مشرقية .

فإن كل ماذكرتموه — وفى نسخة « ذكروه » — من — وفى نسخة « فى » — حصول الحوادث ، باختلاف الحركات ، من التثليثات ، والتسديسات ، وغيرها يحصل بعكسه .

وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والإيون ، كيف ، ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟

ومرة من جانب ؟

استيفاء لما يمكن لها ، إن كان فى استيفاء كل ممكن كمال .

* * *

فدل أن هذه خيالات لاحاصل لها .

وأن أسرار ملكوت السموات لايطلع عليها — وفى نسخة «عليه» — بأمثال هذه الخيالات .

وإنما يطلع الله تعالى عليها — وفى نسخة « عليه » — أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال .

ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم ، عن بيان السبب فى جهة الحركة واختيارها .

[١٩٧] — قلت :

هذه معاندة سفسطائية ؛ وذلك أن النقلة — وفى نسخة « النقل» — من مسألة إلى مسألة — وفى نسخة بدون عبارة « إلى مسألة » — هو من فعل السفسطائية ؛ فإنه — وفى نسخة بدون عبارة « فإنه » — كيف يلزم عن عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب فى اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب فى حركة — وفى نسخة « حركات » — السماء ، أو أن — وفى نسخة « وأن » — لا يكون لحركتها علة .

هذا كلام كله فى غاية الركاكة والضعف .

* * *

وأما هذه المسألة ؛ فما أكثر فرحهم بها ؛ لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا — وفى نسخة « اعجزوا » — الفلاسفة فيها .

والسبب فى ذلك جهلهم بأنحاء الطرق المسلوكة فى إعطاء الأسباب ، والمقدار الذى يطلب منها ، ويعطى فى شيء شيء من الموجودات ، فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات .

وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها ، إلا نفس طبائعها وصورها .

وأما الأمور — وفى نسخة بدون كلمة « الأمور » — المركبة فتلفى لها أسباب فاعلة غير صورها ، وهى التى أوجبت تركبها — وفى نسخة « تركيبها » — واقتران أجزائها .
بعضها ببعض .

مثال ذلك : أن الأرض ليس لها سبب فى أن كانت تهوى إلى أسفل ، إلا صفة الأرضية .

وليس للنار سبب فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — أن

تعلو إلى فوق ، إلا نفس طبيعتها وصورتها .

وبهذه الطبيعة قيل : إنها مضادة للأرض .

وكذلك الفوق والأسفل ، ليس لهما — وفى نسخة « لها » — سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى ، والأخرى أسفل . بل ذلك بمقتضى طباعهما — وفى نسخة « طباعها » —

وإذا وجب .

اختلاف الجهات لأنفسها .

واختلاف الحركات ، لاختلاف — وفى نسخة « لا اختلاف — الجهات .

فليس ههنا — وفى نسخة « هنا » — سبب يعطى فى اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات — وفى نسخة « الجهات » — المتحركات ، واختلاف الجهات لاختلاف —وفى نسخة « لا اختلاف » —طبائعها . أعنى أن بعضها — وفى نسخة « بعضاً » — أشرف من بعض .

مثال ذلك : أن الإنسان إذا أحس الحيوان — وفى نسخة « بالحيوان » — يقدم فى الحركة إحدى رجليه من جهة من بدنه ، ثم يتبع بها الأخرى .

فقال : لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل ، ويؤخر الأخرى ، دون أن يكون الأمر بالعكس ؟

لم يكن هنالك سبب يوفى فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى» — ذلك إلا أن يقال : إنه لابد فى حركة الحيوان ، من أن يكون — وفى نسخة بزيادة « له » — رجل يقدمها — وفى أخرى« يقدم »— ورجل يعتمد عليها .

وذلك يوجب أن يكون للحيوان جهتان :

يمين ويسار .

وأن اليمين هي التي تقدم ابتداء – وفى نسخة « تقدم أبداً » – لقوة تختص بها ، وأن اليسار هو الذى يتبع ابتداء فى الأكثر اليمين ، لقوة تختص بها .

وأنه لم يمكن أن يكون الأمر بالعكس . أعنى أن تكون جهة اليمين هى – وفى نسخة « هى التى » – جهة اليسار ؛ لأن طبائع – وفى نسخة « طبيعة » – الحيوان تقتضى ذلك .

إما اقتضاء أكثريا .

وإما دائماً – وفى نسخة « دائميا » –

* * *

وكذلك الأمر فى الأجرام السماوية ، إذ لو سأل سائل ، فقال :

لم تتحرك السماء من جهة دون جهة ؟

قيل : لأن لها يميناً ويساراً ، وبخاصة إذ قد ثبت من أمرها أنها حيوان ، إلا أنها يخصها أن جهة اليمين فى بعضها هى جهة اليسار – وفى نسخة « الشمال » – فى البعض .

وهى مع هذا الجزء الواحد منها – وفى نسخة « بدون عبارة منها » – تتحرك إلى الجهتين المتضادتين كالرجل الأيسر الأعسر

فكما أنه لو سأل سائل فقال : إن حركة الحيوان كانت تتم لو كان – وفى نسخة « كانت » – يمينه يساره ، ويساره يمينه

فلم اختص اليمين بكونه يميناً ؛ واليسار بكونه يساراً ؟

لقيل له : ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة الجهة المسماة يمينا ، اقتضت بجوهرها أن تكون يميناً ، وأن لا تكون يساراً ؟

وطبيعة اليسار اقتضت بجوهرها أن تكون يساراً وأن لا تكون يميناً – وفى نسخة بدون عبارة « وطبيعة اليسار . . . تكون يميناً » –

وأن الأشرف للجهة الأشرف .

كذلك إذا سأل سائل : لما اختصت جهة — وفى نسخة « جهة السماء » — اليمين فى الحركة العظمى بكونها يميناً .

وجهة اليسار بكونها يسارا .

وقد كان يمكن أن يكون الأمر بالعكس ، كالحال — وفى نسخة « كالخلا » — فى أفلاك الكواكب المتحيرة ، لم يكن له جواب إلا أن يقال :

الجهة الأشرف اختصت بالجرم الاشرف .

كالحال فى اختصاص النار بفوق .

والأرض — وفى نسخة « الأرض » — بأسفل .

* * *

واما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ما عدا الحركة اليومية ؛ فلضرورة تضاد الحركات ههنا : أعنى حركة الكون والفساد .

وليس فى طبيعة العقل الإنسانى أن يدرك أكثر من هذا بأمثال هذه الأقاويل . وفى — وفى نسخة « فى » — هذا الموضع .

* * *

فلما اعترض عليهم — وفى نسخة بدون عبارة « عليهم » — أبو حامد هذه المسألة ، وقال : إنه ليس لهم عليها جواب ، حكى فى ذلك جواباً عن بعض الفلاسفة .

* * *

[١٩٨] — فقال :

وقال بعضهم : لما كان استكمالها يحصل بالحركة ، من أى جهة كانت .

وكان — وفى نسخة « وقال : إن » — انتظام الحوادث — وفى نسخة بدون

كلمة « الحوادث » — الأرضية ، يستدعى باختلاف حركات ، وتعيين جهات — وفى نسخة « وتعين جهات » وفى أخرى « وجهات معينة » — كان الداعى لها إلى أصل الحركة ، التقرب إلى الله تعالى .

والداعى — وفى نسخة « فالداعى » وفى أخرى « والداعى » — إلى — وفى نسخة « لا » — جهة الحركة ، إفاضة الخير على العالم السفلى .

* * *

قال : وهذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن ذلك إن أمكن أن يتخيل ، فلنقض بأن مقتضى طبعه — وفى نسخة « طبيعة » — السكون ، احترازاً — وفى نسخة « أخرى » — عن الحركة والتغير ، وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق ، فإنه مقدس — وفى نسخة « تقدس » — عن التغير .

والحركة تغير .

ولكنه اختار الحركة لإفاضة الخير ، فإنه كان ينتفع به غيره — وفى نسخة « بغيره » — وليس تثقل عليه الحركة ، ولا — وفى نسخة « وليس » وفى أخرى بدون العبارتين — تتعبه .

فما — وفى نسخة « فيها » — المانع من هذا الخيال ؟

والثانى : أن الحوادث تنبنى على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات الحركات — وفى نسخة « الحركة » —

فلتكن الحركة الأولى مغربية وما عداها مشرقية .

وقد حصل به — وفى نسخة « حصل هذا » — الاختلاف ، ويحصل به تفاوت النسب ؛ فلم تعينت جهة واحدة ؟ وهذه الاختلافات لاتستدعى إلا أصل الاختلاف .

فأما جهة بعينها ، فليس بأولى من نقيضها فى هذا المعنى — وفى نسخة « الغرض » —

[١٩٨] — قلت :

إن هذا المتكلم رام أن يعطى السبب فى ذلك من قبل السبب

الغائى ، لا من قبل – وفى نسخة « سبب » – الفاعل .

وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هنالك – وفى نسخة « هناك » – سبباً غائباً على القصد الثانى ، هو ضرورى فى وجود ما هنا – وفى نسخة « هنا » –

وإن كان لم يوقف عليه بعد على – وفى نسخة بدون كلمة « على » – التفصيل ، لكن لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يشك أنه ما من حركة ههنا ، ولا مسير ، ولا رجوع للكواكب إلا ولها مدخل فى جود ما ههنا ، حتى لو اختلف منها شىء لاختل الموجود – وفى نسخة « الوجود » – ههنا .

ولكن كثيراً من هذه الأسباب الجزئية .

إما أن لا يوقف عليها أصلا .

وإما أن يوقف عليها بعد زمان طويل ، وتجربة طويلة ، مثل ما يحكى أن الحكيم أثبته فى كتابه فى (التدبيرات الفلكية الجزئية)

فأما الأمور الكلية فالوقوف عليها يسهل ، وأصحاب علوم – وفى نسخة « علم » – التنجيم – وفى نسخة « النجم » – قد وقفوا على كثير منها .

وقد أدرك فى زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى ، كالكلدانيين وغيرهم ؛ فلذلك لا ينبغى إلا – وفى نسخة « أن لا » – يعتقد أن لذلك حكمة فى – وفى نسخة « من » – الموجودات ؛ إذ قد ظهر بالاستقراء أن جميع ما يظهر فى السماء هو لموضع حكمة غائية – وفى نسخة « عالية » وفى أخرى « غايبة » – وسبب من الأسباب الغائية .

فإنه إذا كان الأمر فى الحيوان كذلك ، فهو أحرى أن لا يكون فى الأجرام السماوية .

وقد ظهر فى الحيوان والإنسان – وفى نسخة « فى الإنسان والحيوان » – نحو من عشرة آلاف حكمة ، فى زمان قدره ألف سنة ، فلا يبعد أن يظهر فى آباد السنين الطويلة كثير من الحكمة التى فى الأجرام السماوية .

وقد نجد – وفى نسخة « تجدوا » – الأوائل رمزوا فى ذلك رموزاً – وفى نسخة « رمزاً » – يعلم – وفى نسخة «ليعلم» – تأويلها الحكماء الراسخون فى العلم ، وهم الحكماء المحققون – وفى نسخة بدون عبارة « التى فى الأجرام السماوية . . . المحققون » –

* * *

وأما الأول : وهو قوله : إن لقائل أن يقول : إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » – التشبه – وفى نسخة « التشبيه» – بالله تعالى يقتضى له أن يكون ساكناً ؛ لأن – وفى نسخة « لأنا» – الله تعالى يتقدس عن الحركة ، لكن اختار الحركة – وفى نسخة « اختيارا » بدل « اختار الحركة » – لما فيها من إفاضة – وفى نسخة «إفاضته » – الخير على الكائنات .

فإنه كلام مختل – وفى نسخة « مخيل » – فإن الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك .

وأن يتحرك الجسم أفضل له من أن يسكن .

فإذا – وفى نسخة « وإذا » – تشبه – وفى نسخة « اشتبه» – الموجود بالله تعالى فإنما يتشبه – وفى نسخة « تشبه » – به بكونه فى أفضل حالاته ، وهى الحركة .

* * *

وأما الجواب الثانى : فقد تقدم الجواب عنه .

المسألة السادسة عشرة*

فى إبطال قولهم :

إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة — وفى نسخة « الحادثات » — فى هذا العالم ، وإن المراد باللوح المحفوظ : نفوس السموات . وإن انتقاش — وفى نسخة « وإذ يتغاير » — جزئيات العالم فيها — وفى نسخة « بها » — يضا هى انتقاش المحفوظات فى القوة الحافظة المودعة فى دماغ الإنسان . لا أنه جسم عريض صلب — وفى نسخة « صلب عريض » — مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب — وفى نسخة « يكتبه » — الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه . وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية . ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم . ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة

* * *

[١٩٩] — وقد زعموا أن الملائكة السماوية هى نفوس السموات . وأن الملائكة الكروبيين المقربين ، هى العقول المجردة التى هى جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام .

وأن هذه الصور — وفى نسخة « الصورة » — الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها . وهى أشرف من الملائكة السماوية ؛ لأنها — وفى نسخة « لا نهاية » — مفيدة ، وتلك — وفى نسخة « وهى » — مستفيدة .

---

* فى أصل (المسألة السادسة عشر) وفى آخر (مسألة) .

والمفيد أشرف من المستفيد ،

ولذلك عبر عن الأشرف بالقلم ، فقال تعالى :

[عَلَّمَ بِالقَلَمِ] .

لأنه كالنقاش — وفى نسخة « كانتقاش » — المفيد مثل القلم — وفى نسخة « المعلم » —

وشبه المستفيد باللوح .

هذا مذهبهم .

* * *

والنزاع فى هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ؛ فإن ما ذكروه من قبل ليس محالا ؛ إذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً لغرض ، وهو ممكن .

وأما — وفى نسخة « أما » — هذه ، فيرجع إلى إثبات علم لمخلوق بالجزئيات التى لانهاية لها . وهذا ربما يعتقد استحالته ، فيطالب — وفى نسخة « فنطالبهم » وفى أخرى « فيطالب منهم » — بالدليل عليه ؛ لأنه — وفى نسخة « فإنه » — تحكم فى نفسه .

* * *

[١٩٩] — قلت :

هذا الذى حكاه لم يقله — وفى نسخه « لم ينقل » — أحد من الفلاسفة فى علمى إلا ابن سينا : أعنى أن الأجرام السماوية تتخيل ، فضلا على أن تتخيل — وفى نسخة بدون عبارة « فضلا على أن تتخيل » — خيالات لا نهاية لها .

والإسكندر يصرح فى مقالته المسماة (مبادئ الكل) :

(إن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان فى الحيوان من أجل السلامة .

وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ؛ فالخيالات فى حقها باطل — وفى نسخة « باطلة » —

وكذلك الحواس . ولو كان لها خيالات لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط فى الخيالات ؛ فكل متخيل حساس ضرورة . وليس ينعكس) .

وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ ، على ما حكاه عنهم .

وأما تأويلُ العقول المفارقة التى تحرك –وفى نسخة « متحرك» – فلكاً فلكاً ، على جهة الطاعة – وفى نسخة « الجهة الطاعة» – لها ملائكة مقربين . فتأويل جار على أصولهم .

وكذلك تسمية نفوس الأفلاك ملائكة سماوية ، إذا قصد مطابقة[1] ما أدى إليه البرهان . وما أتى به الشرع .

* * *

[٢٠٠] – قال أبو حامد :

واستدلوا – وفى نسخة « استدلوا » – فيه – وفى نسخة « فيها » – بأن قالوا : ثبت – وفى نسخة « أثبت » – أن الحركة الدورية إرادية .

والإرادة – وفى نسخة « والإرادية » – تتبع المراد .

والمراد – وفى نسخة بدون عبارة « والمراد » – الكلى ، لايتوجه إليه إلا إرادة – وفى نسخة « إليه الإرادة » – كلية .

والإرادة الكلية لايصدر منها شئ ؛ فإن كل موجود بالفعل معين جزئى .

والإرادة الكلية نسبتها إلى أحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شئ جزئى ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة .

فللفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة – وفى نسخة بزيادة « معينة » – إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة ؛ فله لامحالة تصور لتلك

---

(١) لعل هذا هو السبب الذى جعل ابن سينا يدخل بعض التعديلات ، أو التأويلات ، على فلسفة الأوائل ، الأمر الذى عرضه للاتهام بأنه حرف فيها ، وخرج عن بعض أصولها . وهو لم يكن يقصد بذلك إلا أن يوفق بينها و بين دين الإسلام ؛ وليته إذ فعل ذلك اقتصر عليه ولم يخضع أصول الإسلام لتأويلات تتنافى معه ، الأمر الذى عرضه أيضاً للاتهام بأنه تحيف من حقوق الإسلام بتأويلاته تلك .

وما ذاك إلا لأنه وضع فلسفة الإغريق وأصول الإسلام على قدم المساواة ، فسوى بذلك بين ما ينتجه عقل البشر القاصر ، وما هو منزل من عند الله .

الحركات — وفى نسخة « الحركة » — الجزئية بقوة جسمانية ، إذ الجزئيات — وفى نسخة « الحركات الجزئية » وفى أخرى « الحركات» — لا تدرك إلا بالقوى الجسمانية ؛ فإن كل إرادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد ، أى علم به ، سواء كان جزئياً أو كلياً .

ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات ، وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض ، من كون :

بعض أجزائه طالعة .

وبعضها غاربة .

وبعضها فى وسط سماء قوم ، وتحت — وفى نسخة بزيادة « قدم » — قوم .

وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التى تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة ، والمقارنة ، إلى غير ذلك من الحوادث السماوية .

وسائر الحوادث الأرضية تستند إلى الحوادث السماوية :

إما بغير واسطة .

وإما بواسطة واحدة .

وإما بوسائط كثيرة .

وعلى الجملة : فكل حادث ، فله سبب حادث ، إلى أن ينقطع التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السماوية الأبدية التى بعضها سبب للبعض .

فإذن الأسباب والمسببات ترتقى فى سلسلتها — وفى نسخة « فى سلسلتها تنتهى » — إلى الحركات الجزئية السماوية .

فالمتصور — وفى نسخة « فالمتصورة » — للحركات متصور — وفى نسخة « متصورة » — للوازمها ، ولوازم لوازمها إلى آخر السلسلة .

ولهذا — وفى نسخة « فبهذا » — يطلع على ما يحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب من علته .

فمهما — وفى نسخة « مهما » — تحققت العلة تحقق المعلول — وفى نسخة بزيادة « الحادث » وفى أخرى بدون عبارة «تحقق المعلول الحادث » —

ونحن إنما لانعلم ما يقع فى المستقبل ؛ لأنا لا نعلم جميع أسبابها ، ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات — وفى نسخة « جميع المسببات » — فإنا مهما علمنا أن النار ستلتقى بالقطن مثلا فى وقت معين ، فنعلم احتراق القطن ،

ومهما علمنا أن شخصاً سيأكل . فنعلم أنه سيشبع .

وإذا علمنا أن شخصاً سيتخطى الموضع الفلانى الذى فيه كنز مغطى بشىء خفيف، إذا مشى عليه الماشى تعثر رجله بالكنز ، وعرفه . فنعلم أنه سيستغنى بوجود الكنز .

ولكن هذه الأسباب لا نعلمها، وربما نعلم بعضها ، فيقع لنا حدس بوقوع المسبب .

فإن عرفنا أغلبها ، أو أكثرها — وفى نسخة «وأكثرها » — حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع .

فلو حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصلت المعرفة — وفى نسخة « الأسباب لحصل » — بجميع المسببات

إلا أن السماويات كثيرة ، ثم لها— وفى نسخة «بها » وفى أخرى « ولها»— اختلاط . بالحوادث الأرضية ، وليس فى القوة البشرية الاطلاع عليه — وفى نسخة «عليها » —

ونفوس السموات مطلعة عليها ؛ لاطلاعها على السبب الأول ، ولوازمها ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة .

* * *

ولهذا زعموا أن النائم يرى — وفى نسخة « يرى النائم » — فى نومه ما يكون فى المستقبل ، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ، ومطالعته .

ومهما اطلع على الشىء .

ثم بقى ذلك بعينه فى حفظه .

وربما تسارعت القوة المتخيلة إلى محاكاتها ؛ فإن من غريزتها محاكاتها، الأشياء بأمثلة تناسبها بعض المناسبة ، أو الانتقال منها إلى أضدادها ، فينمحى المدرك الحقيقى عن الحفظ ، ويبقى مثال الخيال فى الحفظ ، فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال — وفى نسخة بزيادة « وقد يمثل الخيال » —

الرجل بشجر .

والزوجة بخف .

والخادم ببعض أوانى الدار .

وحافظ مال البر والصدقات بزيت البذر ، فإن البذر — وفى نسخة « النور » — سبب للسراج الذى هو سبب الضياء .

وعلم التعبير يتشعب عن هذا الأصل .

* * *

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس ، مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ؛ ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا .

فاشتغالنا بهذه الأمور الحسية — وفى نسخة « الجسمية » — صرفنا عنه .

وإذا سقط عنا فى النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد ما — وفى نسخة « استعدادته » — للاتصال .

* * *

وزعموا أن النبى المصطفى يطاع — وفى نسخة « مطلع » — على الغيب بهذا الطريق — وفى نسخة « أيضاً » — إلا أن القوة النفسية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة ، فلا هو جرم يرى فى اليقظة مايراه غيره فى المنام .

ثم القوة الخيالية تمثل له أيضاً مارآه .

وربما يبقى الشىء بعينه فى ذكره .

وربما يبقى مثاله ؛ فيفتقر مثل هذا الوحى إلى التأويل ، كما يفتقر مثل ذلك المنام إلى التعبير .

ولولا أن جميع الكائنات ثابتة فى اللوح المحفوظ لما عرف الأنبياء الغيب فى يقظة ولا منام .

لكن جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة .

ومعناه هذا الذى ذكرناه .

فهذا ماأردنا أن نورده — وفى نسخة « فهذا ما أوردنا » — ليفهم — وفى نسخة « لتفهيم » — مذهبهم .

[٢٠٠] – قلت :

قد قلنا : إن هذا الرأى ما نعلم أحداً – وفى نسخة « أحد » – قال به إلا ابن سينا .

وأما الدليل الذى حكاه عنه ، فهو واهى المقدمات ، وإن كانت مقنعة – وفى نسخة « مقدمة » – جدلية .

وذلك أنه يضع – وفى نسخة « يصح » – أن كل مفعول جزئى ؛ فإنه إنما يصدر عن المتنفس – وفى نسخة « المنفس » – من قبل تصور جزئى لذلك المفعول ، وحركات جزئية بها ، يكون ذلك المفعول الجزئى .

ثم يضيف إلى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى – وفى نسخة « المقدمةالصغرى »– وهى أن السماء متنفسة يصدر عنها أفعال جزئية .

فيلزم عن ذلك أن يكون يصدرعنها ما يصدر من – وفى نسخة « عن » – المفعولات – وفى نسخة « المعقولات » – الجزئية ، والأفعال الجزئية ، عن تصور جزئى ، وهو الذى يسمى خيالا

وهذا ليس يظهر فى الصنائع فقط ، بل فى كثير من الحيوان الذى يفعل أفعالا محدودة كالنحل والعنكبوت ، وغير ذلك – وفى نسخة بدون عبارة « وغير ذلك » –

* * *

والعناد لهذه المقدمات أنه ليس يصدر فعل جزئى عن ذوى العقول إلا من جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالا عاما ، فتصدر عنه أمور جزئية لا نهاية لها .

مثال ذلك : أن الصانع إنما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلى عام ، لا يختص بخزانة دون خزانة ، وكذلك الأمر

فيما يصدر من الصنائع – وفى نسخة « الصانع » – بالطبع عن الحيوانات .

وكأن هذه الخيالات هى واسطة بين الإدراكات – وفى نسخة « إدراكات » – الكلية والجزئية – وفى نسخة « الكليات والجزئيات » – وأعنى أنها واسطة – وفى نسخة « وسط » – بين حد الشيء وخياله الخاص به .

فالأجرام السماوية إن كانت تتخيل فبمثل هذا الخيال الذى هو من طبيعة الكلى ، لا الخيال الجزئى المستفاد من الحواس

ولا يمكن أن تكون أفعالنا – وفى نسخة « أفعالا » – صادرة عن التصور الجزئى ولذلك ما يرى القوم أن الصور – وفى نسخة « الصورة » – الخيالية التى تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة – وفى نسخة « المحمودة » – هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – كالمتوسطة بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية – وفى نسخة « والشخصية » – مثل الصورة التى يفر بها – وفى نسخة « يقربها » – البغاث – وفى نسخة « طائر البغاث » وفى أخرى « الطير المسمى البغاث » وفى رابعة بدون هذه العبارات جميعاً – من – وفى نسخة « مما يصيد من » وفى أخرى لا يصيد « من » وفى رابعة « أن يصيد من » – الجواح ، والتى بها تصنع النحل بيوتها .

وأما الصانع الذى يحتاج إلى مثال جزئى محسوس ، فهو الذى ليس عنده هذا المثال الكلى الذى هو ضرورى فى صدور ما يصدر عنه من الجزئيات .

* * *

وهذا الخيال الكلى – وفى نسخة بدون كلمة « الكلى » – هو

الباعث للإرادة الكلية التى لا تقصد شخصاً دون شخص .

وأما الإرادات – وفى نسخة « الإرادة » – الجزئية فهى التى تقصد شخصاً دون شخص – وفى نسخة بدون عبارة « وأما الإرادات . . . دون شخص » – من النوع الواحد .

وهذا – وفى نسخة « وهذا الشىء » – لا يوجد فى الأجرام السماوية .

وأما أن توجد إرادة عامة للشىء – وفى نسخة « للجزء » – الكلى ، بما هو كلى ، فهو مستحيل ؛ لأن الكلى ليس له وجود خارج الذهن ، ولا هو كائن فاسد .

فتقسيمه أولا الإرادة إلى كلية وجزئية غير صواب : اللهم إلا أن يقال : إن الأجرام السماوية تتحرك نحو حدود الأشياء بغير ان يقترن الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات بخلاف ما هو الأمر عندنا .

* * *

وقوله : إن الإرادة الكلية ليس يحصل – وفى نسخة « يصدر » – عنها جزئى – وفى نسخة « جزء » – خطأ إذا فهم من الإرادة الكلية ما لا يخص شخصاً دون شخص ، بل خيال عام ، كحال الملك فى اتخاذه الأجناد المقاتلة .

وأما إن فهم من الإرادة تعلقها بالمعنى الكلى بعينه ، فليس تتعلق به إرادة أصلا ، ولا توجد إرادة بهذه الصفة إلا من الجهة التى قلنا .

فالأجرام – وفى نسخة « بالأجرام » – السماوية ، إن تبين – وفى نسخة « تتبين » – من أمرها أنها تعقل ما ههنا من جهة ما تتخيل – وفى نسخة « تخيل » – فذلك من جهة الخيالات

العامة التى تلزم الحدود ، لا من جهة الخيالات الجزئية التى تلزم الإحساسات .

والأظهر أن لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يكون ذلك عن – وفى نسخة « على » – التصور الجزئى ، وبخاصة – وفى نسخة « والخاصة » – إذا قيل : إن ما يصدر عنها ههنا إنما يصدر على – وفى نسخة « عن » – القصد الثانى .

* * *

لكن مذهب القوم أنها تعقل نفسها ، وتعقل ما ههنا .

وهل تعقل ما ههنا على أنه غير ذواتها ؟

فيه نظر . يفحص عنه فى المواضع الخاصة به .

وبالجملة : إن كانت عالمة ، فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها – وفى نسخة « علمها وعلمنا » وفى أخرى « علمنا وعليها » وفى رابعة « علمنا وعلمه » – باشتراك الاسم .

* * *

وأما ما يقوله فى هذا الفصل فى :

سبب الرؤيا والوحى .

فهو – وفى نسخة « فهى » – شىء انفرد – وفى نسخة « تفرد » – به ابن سينا .

وآراء القدماء فى ذلك غير هذا الرأى .

وأما وجود علم لأشخاص – وفى نسخة « الأشخاص » – غير متناهية بالفعل ، من جهة ما هو علم شخصى ، فشىء ممتنع .

وأعنى بالعلم الشخصى الإدراك المسمى خيالا .

ولم يكن معنى لإدخال مسألة الرؤيا والوحى فى هذا – وفى

نسخة « بهذا » — الموضع ، إلا أن يتطرق بذلك إلى كثرة المعاندة . وهو فعل سفسطائى ، لا جدلى .

* * *

وهذا الذى قلته من أمر تخيل الأجرام السماوية ، خيالا متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية — وفى نسخة « الكلية والجزئية » — هو — وفى نسخة « وهو » — قول مقنع .

والذى يلزم عن أصول القوم أن الأجرام السماوية لا تتخيل أصلا ؛ لأن هذه الخيالات كما قلنا ؛ إنما هى لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة ، وهى أيضاً من ضرورة تصورنا بالعقل ؛ ولذلك كان تصورنا كائناً فاسداً .

وتصور الأجرام السماوية إذ — وفى نسخة « إذا » — كان غير كائن ولا فاسد ، فيجب أن لا يقترن بخيال ، وأن لا يستند إليه بوجه من الوجوه ؛ ولذلك ليس ذلك الإدراك ، لا كلياً ولا جزئياً ، بل يتحد هناك العلمان ، ضرورة ، أعنى الكلى والجزئى .

وإنما تتميز ههنا فى المواد من قبل تلك — وفى نسخة من قبل هذا المعنى » —

ومن هذه الجهة وقع الإعلام بالغيوب والرؤيا ، وما أشبه ذلك . وهذا يبين — وفى نسخة « يتبين » — على التمام فى موضعه .

* * *

[٢٠١] — قال أبو حامد :

والجواب أن نقول — وفى نسخة « يقال » — بم — وفى نسخة « لم » — تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب — وفى نسخة « الغائب » — بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء .

وكذا من يرى فى المنام فإنما يعرفه .

بتعريف الله تعالى — وفى نسخة بدون عبارة « على سبيل الابتداء وكذا . . . بتعريف الله تعالى » —

أو بتعريف ملك من الملائكة ، فلا يحتاج إلى شيء مما ذكرتموه ، فلا — وفى نسخة « ولا » — دليل فى هذا .

ولا دليل لكم فى ورود الشرع باللوح والقلم ؛ فإن أهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعاً ، فلا متمسك فى الشرعيات بنفى التمسك بمسالك العقول .

وما ذكرتموه ، وإن اعترف بإمكانه ، مهما لم يشترط نفى النهاية عن هذه المعلومات ، فلا يعرف وجوده — وفى نسخة « له وجود » وفى أخرى « وجود له » — ولا يتحقق كونه — وفى نسخة « كذبه » —

وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع ، لا من العقل .

وأما ما ذكرتموه من الدليل العقلى ، أولا — وفى نسخة بدون كلمة « أولا » — فمبنى — وفى نسخة « فيبنى » — على مقدمات كثيرة ، لسنا نطول بإبطالها ، ولكننا ننازع فى ثلاث مقدمات منها :

المقدمة الأولى : قولكم : إن حركة السماء إرادية ، وقد فرغنا من هذه المسألة ، وإبطال دعواكم فيها :

الثانية : أنه إن — وفى نسخة « وإن » — سلم ذلك مسامحة به لكم — وفى نسخة « مسامحة به » وفى أخرى « مسامحة لكم » — فقولكم .

إنه يفتقر إلى تصور جزئى للحركات الجزئية .

فغير مسلم ، بل ليس ثم جزء — وفى نسخة « حد » — عندكم ، فى الجسم ؛ فإنه شيء واحد وإنما يتجزؤ بالوهم ، ولا فى الحركة ؛ فإنها واحدة بالاتصال ، فيكفى — وفى نسخة « فكيف » — تشوقها إلى استيفاء الأيون الممكنة لها ، كما ذكروه ، ويفكيها التصور الكلى ، والإرادة الكلية .

ولنمثل للإرادة — وفى نسخة « الإرادة » — الكلية والجزئية مثالا ، ليفهم — وفى نسخة « لتفهيم » — غرضهم .

فإذا كان للإنسان غرض كلي فى أن يحج بيت الله تعالى ، مثلا ، فهذه الإرادة الكلية — وفى نسخة بزيادة « مثلا » — لا تصدر منها الحركة ؛ لأن الحركة تقع جزئية فى جهة مخصوصة ، بمقدار مخصوص ، بل لا يزال يتجدد للإنسان فى توجهه — وفى نسخة « توجيهه » — إلى البيت تصور ، بعد تصور . للمكان الذى يتخطاه ، والجهة التى يسلكها .

ويتبع كل تصور جزئى إرادة — وفى نسخة « وإرادة » — جزئية للحركة ، عن — وفى نسخة « غير » — المحل الموصول — وفى نسخة « الموصل » وفى أخرى « المحرك » — إليه بالحركة .

فهذا ماأرادوه بالإرادة الجزئية التابعة للتصور الجزئى ، وهو مسلم ؛ لأن الجهات متعددة فى التوجه إلى مكة والمسافة غير متعينة ، فيفتقر تعيين — وفى نسخة « تعين » — مكان عن مكان ، وجهة عن وجهة . إلى إرادة أخرى جزئية .

* * *

وأما الحركة السماوية ، فلها وجه واحد — وفى نسخة « وجهة واحدة » — فإن الكرة إنما تتحرك على نفسها ، وفى حيزها ، لاتجاوزها .

والحركة — وفى نسخة « الحركة » — المرادة — وفى نسخة « مرادة » — وليس ، ثم إلا وجه واحد ، وضرب — وفى نسخة « وجسم » — واحد ، وجسم — وفى نسخة « وصوب » وفى أخرى « وضرب » وفى رابعة بدون هذه العبارات جميعاً — واحد — وفى نسخة بدون كلمة « واحد » — فهو كهوى الحجر إلى أسفل ؛ فإنه يطلب الأرض فى أقرب طريق .

وأقرب الطرق الخط المستقيم ، فتعين الخط المستقيم ،فلم — وفى نسخة « لم » — يفتقر إلى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية للمركز ، مع تجدد القرب والبعد والوصول إلى حد ، والصدور عنه .

فكذلك يكفى فى تلك الحركة ، الإرادة الكلية للحركة ، ولا يفتقر إلى مزيد — وفى نسخة « مريد » —

فهذه مقدمة — وفى نسخة « مقرنة » — تحكموا بوضعها — وفى نسخة بوصفها » —

[٢٠٢] – قلت :

أما قول أبي حامد :

والجواب أن يقال – وفى نسخة « نقول » – بم – وفى نسخة « لم » – تنكرون – وفى نسخة « تنكروا » – إلى قوله . . . فلا يحتاج إلى شي مما ذكرتموه .

هو جواب من جنس المسموع ، لا من جنس المعقول ، فلا معنى لإدخاله فى هذا الكتاب . والفلسفة – وفى نسخة « والفلاسفة » – تفحص عن كل ما جاء فى الشرع ؛ فإن أدركته استوى الإدراكان ، وكان ذلك أتم فى المعرفة .

وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنسانى عنه – وفى نسخة « عنه بقصوره » وفى أخرى « بقصوره » – وإن يدركه – وفى نسخة « مدركه » – الشرع – وفى نسخة بدون كلمة « الشرع » – فقط .

* * *

واعتراضه عليهم فى تأويل اللوح والقلم هو شيء خارج عن هذه المسألة ، فلا معنى أيضاً لإدخاله .

وهذا التأويل فى علم – وفى نسخة بدون عبارة « والقلم هو شيء . . . فى علم » – الغيب لابن سينا ليس بشيء .

* * *

وأما المعاندة العقلية التى أتى – وفى نسخة بدون كلمة « أتى » – بها فى هذا الباب لابن سينا – وفى نسخة بدون عبارة « ليس بشيء . . لابن سينا » – فهى معاندة صحيحة ؛ فإنه ليس للسماء حركات – وفى نسخة « حركة » – جزئية ، فى مسافات – وفى نسخة « مسافة » – جزئية ، حتى يقتضى ذلك أن يكون لها تخيل ، فإن المتنفس

الذى يتحرك حركات جزئية . فى أمكنة جزئية له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — لا محالة تخيل لتلك التى يتحرك — وفى نسخة « متحرك » وفى أخرى « تحرك » — عليها . ولتلك الحركات ؛ إذا كانت تلك المسافات — وفى نسخة « المسافة » — غير مدركة له — وفى نسخة « لها » — بالبصر .

والمستدير كما قال . إنما يتحرك من حيث هو مستدير : حركة واحدة ، وإن كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفننة — وفى نسخة « متنفسة » — جزئية . فما دونها من الموجودات ؛ فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات إلا حفظ الأنواع فقط ، التى تلك الجزئيات جزئيات — وفى نسخة بدون كلمة « جزئيات — لها ، لا وجود جزئى جزئى — وفى نسخة « جدلى جزئى » — من تلك الجزئيات — وفى نسخة بدون عبارة «حفظ الأنواع ... من تلك الجزئيات » — من جهة ما هو جزئى ؛ فإنه إن كان الأمر كذلك ، لزم أن تكون السماء ولابد متخيلة .

فالنظر إنما هو فى الجزئيات الحادثة عنها ، فى :

هل هى مقصودة لأنفسها ؟

أو لحفظ النوع فقط ؟

وليس يمكن أن يبين — وفى نسخة «يتبين» — هذا فى هذا الموضع .

لكن يظهر أن ههنا ولا بد عناية بالجزئيات من جهة — وفى نسخة « بالجهة » — وجود — وفى نسخة « ووجود » — المنامات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمة — وفى نسخة « تقدمه » — المعرفة بما يحدث فى المستقبل ، وهى فى الحقيقة عناية بالنوع — وفى نسخة « فى النوع » —

* * *

[٢٠٣] ـــ قال أبو حامد :

المقدمة الثالثة : ـــ وفى نسخة « المقدمة الثالثة . قال أبو حامد » وفى أخرى « المقدمة الثانية : قال أبو حامد » وفى رابعة « قال أبو حامد : المقدمة الثالثة » ـــ وهو ـــ وفى نسخة « وهى » وفى أخرى « وهنا » وفى رابعة « ومن » ـــ التحكم البعيد ـــ وفى نسخة « بعيداً » ـــ جداً ، قولهم :

إنه إذا تصور الحركات الجزئية ، تصور أيضاً توابعها لوازمها .

وهذا هوس محض ، كقول القائل :

إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته ، ينبغى أن يعرف مايلزم من حركته من موازاة ، ومجاورة ، وهو نسبته إلى الأجسام التى فوقه ، وتحته ، ومن جوانبه ، وأنه إذا مشى فى شمس ينبغى أن يعلم .

المواضع التى يقع عليها ظله ،

والمواضع التى لايقع .

وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع فى تلك المواضع .

وما يحصل من الانضغاط لأجزاء الأرض تحت قدمه .

وما يحصل من التفرق فيها .

وما يحصل فى أخلاطه فى الباطن ، من الاستحالة بسبب الحركة إلى الحرارة .

وما يستحيل من أجزائه إلى العرق ـــ وفى نسخة بزيادة « أو إلى رطوبة أخرى » ـــ وهلم جراً إلى جميع الحوادث فى بدنه ، وفى غيره من ـــ وفى نسخة « فى بدنه وفى غيره » ـــ بدنه ، مما الحركة علة فيه ، أو شرط ، أو مهيىء ، أو ـــ وفى نسخة « و » وفى نسخة بدون « أو » ـــ معد ، وهو هوس ، لا يتخيله عاقل ، ولا يغتر به إلا جاهل .

وإلى هذا يرجع هذا التحكم .

* * *

على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس ـــ وفى نسخة «بنفس» ـــ الفلك ، هى الموجودة ـــ وفى نسخة « موجودة » ـــ فى الحال ، أو ينضاف إليها ما يتوقع كونها فى الاستقبال .

فإن قصرتموه — وفى نسخة « قصدتموه » — على الموجود فى الحال .

بطل اطلاعه على الغيب . واطلاع الأنبياء عليهم السلام فى اليقظة ؛ وسائر الخلق فى النوم ، على ماسيكون فى الاستقبال بواسطته — وفى نسخة « بواسطة » —

ثم بطل مقتضى الدليل ؛ فإنه تحكم بأن من عرف الشىء عرف لوازمه وتوابعه ، حتى لو عرفنا جميع أسباب الأشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلة ، وأسباب جميع الحوادث حاضرة فى الحال ؛ فإنها — وفى نسخة « فإنما » — هى الحركة السماوية ، ولكن تقتضى المسبب — وفى نسخة « السبب » وفى أخرى بدونهما — : إما بواسطة ، أو بوسائط كثيرة .

* * *

وإذا تعدى إلى المستقبل لم يكن له آخر ، فكيف يعرف تفصيل الجزئيات فى الاستقبال إلى غير نهاية ؟ وكيف يجتمع فى نفس مخلوق . فى حالة واحدة، من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانهاية لأعدادها ، ولا غاية لآحادها ؟ ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك، فلييأس من عقله .

* * *

فإن قلبوا علينا هذا — وفى نسخة « هذا علينا » — فى علم الله تعالى ؛ فليس تعلق علم الله ، بالاتفاق ، بمعلوماته ، على نحو تعلق العلوم التى هى للمخلوقات ، بل مهما دار نفس الفلك دورة — وفى نسخة بزيادة « من » — نفس الإنسان ، كان من قبيل نفس الإنسان ، فإنه شاركه فى كونه مدركاً للجزئيات بواسطة ، فإن لم يلتحق به قطعاً كان الغالب على الظن أنه من قبيله .

فإن لم يكن غالبا على الظن ، فهو ممكن ، والإمكان يبطل دعواهم القطع قطعوا به .

فإن قيل : حق النفس الإنسانية فى جوهرها أن تدرك أيضاً جميع الأشياء ، ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب ، والحرص ، والحقد ، والحسد ، والجوع ، والألم ، وبالجملة عوارض البدن، وما توردہ الحواس عليه، حتى إذا أقبلت النفس الإنسانية على شىء واحد، شغلها عن غيره .

وأما النفوس الفلكية ، فبرية عن هذه الصفات ، لايعتريها شاغل، ولايستغرقها هم ، وألم ، وإحساس ، فعرفت جميع الأشياء .

قلنا : وبم — وفى نسخة «ولم » وفى أخرى « لم » — عرفتم أنه لا شاغل لها ؟ وهلا كانت عبادتها واشتياقها إلى الأول . مستغرقاً لها ، وشاغلا لها ، عن تصور الجزئيات المفصلة ؟

أو ما الذى يحيل تقدير مانع آخر سوى الغضب والشهوة . وهذه الموانع المحسوسة ؟

ومن أين عرف انحصار المانع فى القدر الذى شاهدناه من أنفسنا ، وفى العقلاء شواغل عن علو الهمة ، وطلب الرياسة ما يستحيل تصوره عند الأطفال ، ولا يعتقدونها شاغلا ومانعاً — وفى نسخة « شاغل ومانع » —

فمن أين يعرف استحالة مايقوم مقامها فى النفوس الفلكية ؟

* * *

هذا ما أردنا أن نذكره فى العلوم الملقبة عندهم بالإلهية — وفى نسخة بالإلهى » —

[٢٠٣] — قلت : أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برئ من — وفى نسخة «عن» — المادة ، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية على جهة الحصر لها — وفى نسخة بدون عبارة « لها » — فليس امتناعه — وفى نسخة « امتناعها » — من الأمور المعروفة بأنفسها .

ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .

لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفة .

* * *

وأما وجود خيالات غير متناهية فممتنع عل كل جزئى — وفى نسخة « جزء » — متخيل — وفى نسخة « مستحيل » —

وأما وجود ما لا نهاية له . فى العلم القديم ، وكيف يقع الأعلام بالجزئيات الحادثة فى المستقبل للإنسان ، من قبل العلم القديم . فأمر يدعى القوم أن عندهم بيانه ، من قبل أن النفس تعقل من ذلك المعنى الكلى الذى فى العقل . لا من – وفى نسخة « المعنى » – الجزئى الذى يخص – وفى نسخة « شخص » – وقتها – وفى نسخة « فيها » – والأشخاص المعروفة عندها ؛ لأن النفس هى بالقوة جميع الموجودات ، وما – وفى نسخة « وأما » – بالقوة فهو يخرج إلى الفعل .

إما من قبل الأمور المحسوسة .

وإما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات فى الوجود : أعنى العقل الذى من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة ، لا من جهة أن فى ذلك العلم خيالات لأشخاص لا نهاية لها – وفى نسخة « لهم » –

* * *

وبالجملة : فيزعمون أنه قد اتحد العلمان : الكلى والجزئى ، فى العلم – وفى نسخة « والعلم » – المفارق للمادة .

وأنه إذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم إلى كلى ، وجزئى ، وليس ذلك العلم ، لا كلياً ولا – وفى نسخة « أو » – جزئياً .

* * *

وهذا أوضده ، ليس يمكن أن يتبين – وفى نسخة « يبين » – فى هذا الموضع . وإنما التكلم فى هذه الأشياء فى هذا الموضع ، بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ، ليس لها شهرة تفعل فيها تصديقاً ، ولا إقناعاً فى بادئ الرأى .

فضرب بعضها ببعض ، أعنى جَعل يعرض – وفى نسخة « يعترض » – بعضها على بعض ؛ فإن – وفى نسخة « وإن » – ذلك من أضعف أنواع الكلام وأخسه ؛ لأنه – وفى نسخة « ولأنه » – ليس يقع بذلك تصديق برهانى ، ولا إقناعى .

* * *

وكذلك العلم بالفروق التى بين نفوس الأجرام السماوية ، وبين نفس الإنسان ، هى كلها مطالب غامضة .

ومتى – وفى نسخة « ومن » – تكلم فى شيء منها فى غير موضعه ، أتى الكلام فيها : إما غريباً ، وإما إقناعياً – وفى نسخة « إقناعاً » – وفى بادىء الرأى أعنى من مقدمات ممكنة .

مثل قولهم : إن النفس الغضبية والشهوانية تعوق – وفى نسخة « تفرق » – النفس – وفى نسخة « نفس» – الإنسانية عن إدراك ما شأن النفس أن تدركه ؛ فإن هذه الأقاويل وأمثالها ، يظهر من أمرها أنها ممكنة ، وأنها – وفى نسخة « وإنما» – تحتاج إلى أدلة وأنها يتطرق إليها إمكانات كثيرة متقابلة .

* * *

فهذا آخر ما رأينا أن نذكره – وفى نسخة «نذكر» – فى تعريف الأقاويل التى وقعت فى هذا الكتاب [1] فى المسائل الإلهية ، وهى معظم ما فى هذا الكتاب .

ثم نقول بعد هذا إن شاء الله تعالى فى المسائل الطبيعية .

(١) أى تهافت الفلاسفة للغزالى .

الطبيعيات

أما الملقب

بالطبيعيات

فهى – وفى نسخة « فهو » وفى أخرى « وهى » –

علوم كثيرة

* * *

[٢٠٤] – نذكر أقسامها إلى قوله[1] وإنما نخالفهم – وفى نسخة « تخالفوهم » وفى أخرى « تخالفونهم » – من جملة – وفى نسخة « من جعل » – هذه العلوم فى أربع مسائل .

* * *

[٢٠٤] – قلت :

أما ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – عدده من أجناس العلم الطبيعى الثمانية فصحيح على مذهب أرسطو – وفى نسخة « أرسطاطاليس » –

وأما العلوم التى عددها على أنها فروع له ، فليست كما عدها .

أما الطب . فليس هو من العلم الطبيعى ، وهو صناعة عملية – وفى نسخة بدون كلمة « عملية » – تأخذ مبادئها من العلم الطبيعى ؛ لأن العلم الطبيعى نظرى .

---

(١) هذه أول مرة يحيل فيها ابن رشد على النص الذى يناقشه . لقد درج من قبل على أن يضع بين يدى قارئه النص الذى يدور حوله بحثه . أما فى هذه المرة فقد أحال . وفى وسع القارىء أن يرجع إلى النص المحال إليه فى كتاب (تهافت الفلاسفة) فى القسم الطبيعى ص ٢٣٢ من الطبعة الثالثة التى أخرجتها دار المعارف .

والطب عملى .

وإذا تكلمنا فى شىء مشترك للعلمين ، فمن جهتين . مثل تكلمنا فى الصحة والمرض ، وذلك أن صاحب العلم الطبيعى ينظر فى الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية . والطبيب ينظر فيهما – وفى نسخة «فيها» – من حيث – وفى نسخة بزيادة « إنه » – يحفظ أحدهما – وفى نسخة بزيادة « أعنى الصحة » – ويبطل – وفى نسخة « ويزيل » – الآخر – وفى نسخة بزيادة « أعنى المرض » –

أعنى أنه ينظر فى الصحة من حيث يحفظها . وفى المرض –وفى نسخة بدون عبارة « أنه ينظر فى . . . وفى المرض » – من حيث يزيله .

وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً منها ، وإنما هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – علم بتقدمة المعرفة بما يحدث فى العالم ، وهو نوع من الزجر والكهانة .

ومن هذا الجنس – وفى نسخة بزيادة « هو » – أيضاً علم الفراسة ؛ الا أن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية الحاضرة ، لا المستقبلة .

وعلم – وفى نسخة « وعلوم » – التعبير هو أيضاً من نحو علوم لقدمة المعرفة بما يحدث . وليس هذا الجنس من العلم ، لا نظرياً ولا عمليا وإن كان قد يظن به أنه ينتفع به فى العمل .

وأما علوم الطلسمات ، فهى باطل – وفى نسخة « باطلة » – فانه ليس يمكن إن وضعنا أن للنصب الفلكية تأثيراً فى الأمور المصنوعة ، أن يكون ذلك التأثير لها ، إلا فى المصنوع ، لا أن

يتعدى تأثير ذلك المصنوع إلى شيء آخر خارج عنه .

وأما علوم الحيل : فهى داخلة فى باب التعجب ، ولا مدخل لها فى الصنائع النظرية .

وأما الكيمياء : فصناعة مشكوك فى وجودها .

وإن وجدت فليس يمكن أن يكون المصنوع منها — وفى نسخة « بها » — هو المطبوع بعينه ؛ لأن الصناعة قصارها إلى أن تتشبه بالطبيعة ، ولا — وفى نسخة « فلا » — تبلغها فى الحقيقة .

وأما هل تفعل شيئاً يشبه فى الجنس — وفى نسخة « الحس » — الأمر الطبيعى ، فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ، ولا إمكانه .

والذى يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان .

* * *

وأما المسائل الأربع — وفى نسخة « الأربع مسائل — » التى ذكر ، فنحن نذكر واحدة واحدة منها :

* * *

[٢٠٥] — قال أبو حامد :

المسألة الأولى — وفى نسخة « الأولى » — حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين — وفى نسخة «من » — الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة وليس — وفى نسخة « فليس » — فى — وفى نسخة — «من » — المقدور ، ولا فى — وفى نسخة « من » — الإمكان إيجاد — وفى نسخة « اتحاد » — السبب . دون المسبب — وفى نسخة بزيادة « وعكسه » — ولا وجود المسبب دون السبب .

والثانية : — وفى نسخة « الثانية » — قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة فى الجسم .

وأن معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن ، بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه فى كل حال .

وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلى .

والثالثة : — وفى نسخة « الثالثة » — قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هى إذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها .

والرابعة : — وفى نسخة « الرابعة » — قولهم : إن هذه النفوس يستحيل ردها — وفى نسخة « يستحيل رد هذه النفوس » — إلى الأجساد .

* * *

وإنما لزم — وفى نسخة « يلزم » — النزاع فى الأولى من حيث إنه ينبنى — وفى نسخة « ينتفى » — عليها إثبات المعجزات الخارقة — وفى نسخة « الخارقات » — للعادة ، مثل — وفى نسخة « العادة من » — :

قلب العصا ثعباناً .

وإحياء الموتى .

وشق القمر .

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضروريا ، أحال جميع ذلك ، وأولوا ما فى القرآن من إحياء الموتى ، وقالوا : أراد — وفى نسخة « أرادوا » — به إزالة موت الجهل بحياة العلم .

وأولوا تلقف العصا السحرية السحرة ، على إبطال الحجة الإلهية الظاهرة — وفى نسخة « الظاهرة الظاهرة » بدل الإلهية الظاهرة » وفى أخرى « الظاهرة الإلهية الظاهرة — على يدى — وفى نسخة « يد » وفى أخرى « ترى » — موسى ، شبهات المنكرين .

وأما شق القمر ، فربما أنكروا وجوده — وفى نسخة « وقوعه » — وزعموا أنه لم يتوتر .

* * *

لم تثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة للعادات إلا فى — وفى نسخة « إلا الخصوصية فى » — ثلاثة أمور :

أحدها : فى القوة المتخيلة ، فإنهم زعموا أنها إذا إستولت وقويت ، ولم تستغرقها الحوس والاشتغال ، أطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل .

وذلك فى اليقظة للأنبياء .

ولسائر الناس فى النوم .

فهذه خاصية النبوة للقوة — وفى نسخة « بالقوة » — المتخيلة .

* * *

الثانى : — وفى نسخة « الثانية » — خاصية فى القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم .

فرب ذكى ، إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل . وإذا ذكر — وفى نسخة « ذكرت » — له الدليل تنبه للمدلول من نفسه .

وبالجملة إذا خطر له الحد الأوسط تنبه للنتيجة . وإذا خطر فى ذهنه حد — وفى نسخة « حدا » — النتيجة ، خطر بباله الحد الأوسط — وفى نسخة بدون عبارة « تنبه للنتيجة . . . خطر بباله الحد الأوسط » — الجامع بين طرفى النتيجة .

والناس فى هذا منقسمون :

فمنهم من يتنبه بنفسه .

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه .

ومنهم من لا يدرك من التنبيه إلا بتعب كثير .

وإذا جاز أن ينتهى طرف النقصان إلى من لا حدس له أصلا ، حتى لا يتهيأ — وفى نسخة « لا يتنبه » — لفهم المعقولات مع التنبيه — وفى نسخة « التشبيه » — جاز أن ينتهى طرف القوة والزيادة ، إلى أن يتنبه لكل المعقولات ، أو لأكثرها ، وفى أسرع الأوقات وأقربها .

ويختلف ذلك بكمية فى جميع المطالب ، أو بعضها ، وفى الكيفية ، حتى يتفاوت فى السرعة والقرب .

* فرب — وفى نسخة بدون عبارة « فرب » — نفس مقدسة — وفى نسخة « مقدمة » — صافية تستمر — وفى نخسة « تستمد » — حدساً — وفى نسخة « حدسها » — فى جميع المعقولات ، وفى أسرع الأوقات .

فهو النبي الذى له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم

— وفى نسخة « معلم » — بل كأنه متعلم — وفى نسخة « يتعلم » — من نفسه . وهو الذى وصف بأنه :

« يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » .

* * *

الثالث : القوة النفسية العملية ، قد — وفى نسخة « وقد » — تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات — وفى نسخة « الطبيعات » — وتتسخر .

ومثاله : أن النفس منا — وفى نسخة « النفس مثلا » إذا توهمت — وفى نسخة « توهم » — شيئاً خدمتها — وفى نسخة « خدمته » — الأعضاء ، والقوى التى فيها ، فتحركت — وفى نسخة « فحركت » — إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق ، تحلبت أشداقه ، وانتهضت القوة الملعبة الفياضة — وفى نسخة « فياضة » — باللعاب من معادنه — وفى نسخة « معادنها » — .

وإذا تصور الوقاع — وفى نسخة « الدفاع » — انتهضت القوة فنشرت الآلة .

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين ، اشتد وهمه — وفى نسخة « توهمه » — للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه ، وسقط . ولو كان ذلك على الأرض لمشى عليه ، ولم يسقط .

وذلك لأن الجسم — وفى نسخة « الأجسام » — والقوى الجسمانية ، خلقت خادمة مسخرة للنفوس . ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفوس وقوتها .

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه — وفى نسخة « تخدمها » وفى أخرى « تبلغها » — القوة الطبيعية فى غير بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره . خلق ذلك فى جبلته ؛ فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه — وفى نسخة « غير بدنية » وفى أخرى « غيره » وفى رابعة بدونها جميعاً — فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم — وفى نسخة « هجوع » — صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف — وفى نسخة « لتخسف » — يقوم .

وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة ، أو سخونة ، أو حركة فى الهواء

— وفى نسخة « الهوى » — فيحدث من — وفى نسخة « فى » — نفسه تلك السخونة ، أو البرودة — وفى نسخة « والبرودة » —

وتتولد منه هذه الأمور من غير حضور سبب طبيعى ظاهر .

ويكون ذلك معجزة للنبى ، ولكن — وفى نسخة « ولكنه » — إنما يحصل ذلك فى هواء مستعد للقبول . ولا ينتهى إلى أن ينقلب الخشب حيواناً . أو — وفى نسخة « و » — ينشق — وفى نسخة « ينفلق » — القمر الذى لا يقبل الانخراق.

* * *

فهذا مذهبهم فى المعجزات ، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى وغيره .

فلزم — وفى نسخة « ولزم » — الخوض فى هذه المسألة :

لإثبات المعجزات .

ولأمر — وفى نسخة « وأمد » — آخر ، وهو — وفى نسخة « هو » — نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — الله تعالى قادر على كل شىء ، فلنخض — وفى نسخة « فلنحصر » — فى المقصود .

(٢٠٥) — قلت :

أما الكلام فى المعجزات فليس فيه للقدماء من الفلاسفة قول ؛ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؛ فانها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها ، والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله تعالى موجود ؟

وهل السعادة موجودة ؟

وهل الفضائل موجودة ؟

وإنه لا يشك [١] فى وجودها .

وأن – وفى نسخة « وأى » – كيفية وجودها ، هو أمر إلهى معجز عن إدراك العقول الإنسانية .

والعلة فى ذلك أن هذه هى مبادئ الأعمال التى يكون بها – وفى نسخة « منها » – الإنسان فاضلا .

ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة فوجب أن لا يتعرض للفحص – وفى نسخة « الفحص » – عن المبادىء التى توجب الفضيلة ، قبل حصول الفضيلة .

وإذا كانت الصنائع العلمية – وفى نسخة « العملية » – لا تتم إلا بأوضاع ومصادرات يتسلمها – وفى نسخة « يقبلها » – المعلم أولا ؛ فأحرى أن يكون ذلك فى الأمور العملية – وفى نسخة « العلمية » –

* * *

وأما ما حكاه فى أسباب – وفى نسخة « إثبات » – ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا [٢] .

وإذا صح الوجود ، وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ، ولا قوة فى جسم .

بغير – وفى نسخة بدون عبارة « بغير » – استحالة – وفى نسخة

---

(١) هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة القدماء .

فليس وجود الإله موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول صفاته .

وليس وجود السعادة موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول مفهومها .

وليس وجود الفضائل موضع شك عندهم ، وإن حصل أخذ ورد حول تحديد كنهها وحقيقتها .

كذلك ليس أمر المعجزات مما ينبغى أن يتطاول إليه من لا يحسن القول فيه ، بل هى أمور تتلق بالتسليم والرضا .

هكذا يروى ابن رشد عن الفلاسفة الإغريق ، فليسمع من لم يكن يعرف أن لكبار الفلاسفة حدوداً وقفوا عندها ، وأقداراً لم يستطيعوا أن يتجاوزوها ، فليست الفلسفة عدواناً على المقدسات ، ولا انفلاتاً من القيود ، ولكنها الاتزان الذى يعرف لكل شىء قدره .

(٢) ابن سينا ابتكر القول فى معجزات الأنبياء .

« استحالته » وفى أخرى بدون العبارتين — فإن ما — وفى نسخة « فأما » — أعطى — وفى نسخة « يعطى » — من ذلك السبب . ممكن — وفى نسخة « الممكن » — وليس — وفى نسخة « أو ليس » وفى أخرى « إذ ليس » — كل ما كان ممكناً فى طبعه — وفى نسخة « فى طبيعة » وفى أخرى« فى طبيعته » — يقدر الإنسان أن يفعله .

فإن الممكن فى حق الإنسان معلوم .

وأكثر الممكنات فى أنفسها ممتنعة عليه .

فيكون تصديق النبى أن يأتى بخارق — وفى نسخة « الخارق » وفى أخرى « بالخارق » — هو — وفى نسخة « وهو » — ممتنع على الإنسان ممكن فى نفسه .

وليس يحتاج فى ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة فى العقل ممكنة فى حق الإنسان .

* * *

وإذا تأملت المعجزات التى صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس . وأبينها[1] فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية — وفى نسخة بدون عبارة « كانقلاب العصى حية » —

وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ، ويوجد ، إلى يوم القيامة .

---

(١) ابن رشد يعترف بمعجزات غير القرآن الكريم ، لكنه يرى أن أبين معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، هو القرآن الكريم ، وأن غيره من المعجزات ليس فى مثل قوته ، وذلك أمر لا نظن منصفاً يخالفه فيه .

فليسمع ذلك أولئك الذين يودون أن يتشبهوا بالفلاسفة ، دون أن يعرفوا الحد الذى وقف عنده الفلاسفة فيضربوا فى تيه من المزاعم ظانين أن كل غريب من القول فهو بالفلسفة أشبه وبها أليق .

ألا فليعلموا أنهم بهذه الجرأة الطائشة ، يسيئون سمعة الفلسفة دون أن يضروا الدين فى شىء .

وبهذا فاقت هذه المعجزات – وفى نسخة «المعجزة» – سائر المعجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة .

وليعلم أن طريق الخواص فى تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد – وفى نسخة « ابن سينا» – فى غير ما موضع . وهو الفعل الصادر عن الصفة التى بها – وفى نسخة « فيها » – سمى النبى نبياً .

الذى هو الإعلام بالغيوب .

ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق .

* * *

وأما ما حكاه فى الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا ابن سينا .

والذى يقول به – وفى نسخة بدون عبارة « به » – القدماء فى أمر الوحى والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحانى ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنسانى عندهم ، وهو الذى تسميه – وفى نسخة « تسميهم » – الحذاق – وفى نسخة « الحدث » – منهم ، العقل الفعال ويسمى فى الشريعة ملكاً .

* * *

فلنعد إلى ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – قاله فى المسائل الأربع .

المسألة الأولى *

* * ..

[٢٠٦] — قال أبو حامد :

الاقتران — وفى نسخة « الافتراق » — بين

ما يعتقد — وفى نسخة « نعتقده » — فى العادة سبباً .

وما يعتقد — وفى نسخة « نعتقده » — مسبباً .

ليس ضرورياً عندنا .

بل كل شيئين — وفى نسخة « كل ذلك شيئان » وفى أخرى « كل ذلك سببان » وفى رابعة « كل ذلك شيء » — ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا .

ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر .

ولا نفيه متضمن لنفى الآخر .

فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر .

ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر

مثل — وفى نسخة « مثال ذلك » — الرى والشرب .

والشبع والأكل .

والاحتراق — وفى نسخة « والإحراق » — ولقاء النار .

والنور وطلوع الشمس .

والموت ، وجز — وفى نسخة « وحجز » — الرقبة .

والشفاء — وفى نسخة بدون عبارة « والشفاء » — وشرب الدواء .

وإسهال البطن ، واستعمال — وفى نسخة « باستعمال » — المسهل .

وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات . والحرف .

وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لخلقها — وفى نسخة « يخلقها » —

---

* وفى نسخة (الأولى) وفى أخرى (مسألة) وفى رابعة (المسألة السابعة عشر) .

على التساوق ، لا — وفى نسخة « ولا » — لكونه ضروريًّا فى نفسه ، غير قابل للفوت — وفى نسخة « للفرق » — بل لتقدير — وفى نسخة بدون عبارة.« لتقدير »— وفى المقدور — وفى نسخة « فى المقدور » —

خلق الشبع دون الأكل ،

وخلق الموت دون جز الرقبة .

وإدامة الحياة مع جز الرقبة .

وهلم جرا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته .

* * *

والنظر فى هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً ، وهو :

الاحتراق ، والقطن — وفى نسخة « فى القطن » — مثلا ، مع ملاقاة النار .

فإنا نجوز وقوع الملاقاة — وفى نسخة « الملاقات » — بينهما دون الاحتراق — وفى نسخة « الإحراق » —

ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه .

وللكلام — وفى نسخة « والكلام » — فى هذه — وفى نسخة بدون كلمة « هذه » — المسألة ثلاث — وفى نسخة « ثلاثة » — مقامات :

* * *

المقام الأول : — وفى نسخة « الأول » — أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق — وفى نسخة « الإحراق » — هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى— وفى نسخة بدون كلمة « فى »— طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق — وفى نسخة « الاحتراق » — بخلق — وفى نسخة « خلق » — السواد فى القطن . والتفريق فى أجزائه ، وجعله

حراقاً ورماداً — وفى نسخة « أو رماداً » — هو الله تعالى ، إما بواسطة الملائكة ، أو بغير واسطة .

فأما — وفى نسخة « وأما » — النار فهى — وفى نسخة « وهى » — جماد لا — وفى نسخة « فلا » — فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ — وفى نسخة « الفاعلة » — وليس لهم — وفى نسخة « له » — دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار .

والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به — وفى نسخة « بها » — وأنه — وفى نسخة « فإنه » — لا علة سواه : إذ لا خلاف فى أن ائتلاف — وفى نسخة « انسلاك » وفى أخرى « انسلال » وفى رابعة بدون العبارتين — الروح بالقوى — وفى نسخة « والقوى » — المدركة والمحركة فى نطف — وفى نسخة « نطفة » — الحيوانات . ليس يتولد عن الطبائع المحصورة، فى الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة .

ولا أن الأب فاعل الجنين — وفى نسخة « فاعل ابنه » — بإيقاع — وفى نسخة « بإيداع — النطفة فى الرحم .

ولا هو فاعل حياته . وبصره ، وسمعه ، وسائر المعانى التى — وفى نسخة « التى هى » — فيه .

ومعلوم أنها موجودة عنده لم يقل أحد — وفى نسخة « ولم نقل » — إنها موجودة به .

بل وجودها من جهة الأول :

إما بغير واسطة .

وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة .

وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع .

والكلام — وفى نسخة « فلا كلام » — معهم .

فقد تبين أن الوجود عند الشىء لا يدل على أنه — وفى نسخة « لا يدل أنه » — موجود به .

بل نبين — وفى نسخة « يتبين » — هذا بمثال ، وهو أن الأكمه ، لو كان

فى عينيه — وفى نسخة « عينه » — غشاوة ، ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار ، لو انكشفت الغشاوة عن عينيه — وفى نسخة « عينه » — نهاراً ، وفتح أجفانه فرأى الألوان ، ظن أن الإدراك الحاصل فى عينيه — وفى نسخة « عينه » — لصور — وفى نسخة « بصور » وفى أخرى « تصور » — الألوان ، فاعله فتح البصر ، وأنه .

مهما كان بصره سليماً ومفتوحاً .

والحجاب مرتفعاً .

والشخص المقابل — وفى نسخة« القابل » — متلوناً — وفى نسخة « مسلوباً » — فيلزم لا محالة أن يبصر .

ولا يعقل أن لا — وفى نسخة « أنه لا » — يبصر .

حتى إذا غربت الشمس ، وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو السبب فى انطباع الألوان فى بصره .

فمن أين يأمن الخصم — وفى نسخة « الحكم » — أن يكون فى المبادئ للوجود ، علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة — وفى نسخة « ملاقات » — بينها . إلا أنها ثابتة ليس تنعدم ، ولا هى أجسام متحركة ، فتغيب.

ولو انعدمت أو غابت ، لأدركتنا التفرقة ، وفهمنا أن ثم سبباً وراء ما شهدنا — وفى نسخة « شاهدناه » وفى أخرى « شاهدنا » —

وهذا ما — وفى نسخة بدون كلمة « ما » — لا مخرج — وفى نسخة « يخرج » — عنه — وفى نسخة « منه » — على قياس أصلهم .

* * *

ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض والحوادث التى تحصل عند وقوع الملاقاة — وفى نسخة « ملاقات » — بين الأجسام ، وعلى الجملة ، عند اختلاف نسبها ، إنما تفيض من عند واهب الصور ، وهو ملك ، أو ملائكة ، حتى قالوا: انطباع صورة — وفى نسخة « صور » — الألوان فى العين ، يحصل من جهة واهب الصور .

وإنما طلوع الشمس — وفى نسخة « الجسم » —

والحدقة السليمة .

والجسم المتلون .

معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة – وفى نسخة « الصور » –

وطردوا هذا فى كل حادث .

وهذا – وفى نسخة « وبهذا » – يبطل دعوى من يدعى أن النار هى الفاعلة للاحتراق – وفى نسخة « للإحراق » –

والخبز هو الفاعل للشبع .

والدواء هو الفاعل للصحة .

إلى غير ذلك من الأسباب .

[٢٠٦] – قلت :

أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى .

والمتكلم بذلك :

إما جاحد بلسانه لما – وفى نسخة « ولا » – فى جنانه .

وإما – وفى نسخة « أو » – منقاد لشبهه سفسطائية عرضت له فى ذلك .

ومن ينفى ذلك – وفى نسخة بدون عبارة « ومن ينفى ذلك » – فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

* * *

وأما أن هذه الأسباب – وفى نسخة « الأشياء » – مكتفية بنفسها – وفى نسخة « بأنفسها » – فى الأفعال الصادرة عنها ، أو – وفى نسخة « و » – إنما – وفى نسخة « بما » – تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق ، وإما غير مفارق .

فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

* * *

وإن ألفوا هذه الشبهة فى الأسباب الفاعلة التى يحس أن بعضها يفعل بعضاً ، لموضع ما ههنا من المفعولات — وفى نسخة « المعقولات » — التى لا يحس فاعلها — وفى نسخة بدون عبارة « بعضها يفعل بعضاً لموضع . . . التى لا يحس فاعلها » — فإن ذلك ليس بحق ؛ فإن التى لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا تحس لها أسباب .

فإن كانت الأشياء التى لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة ، فما — وفى نسخة « فيما » — ليس بمجهول ، فأسبابه محسوسة ، ضرورة .

وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه ، والمجهول فما أتى به فى هذا الباب مغالطة سفسطائية .

* * *

وأيضاً فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها .

فإنه — وفى نسخة بزيادة « ليس » — من المعروف بنفسه أن للأشياء — وفى نسخة « الأشياء » — ذوات وصفات ، هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود — وفى نسخة « موجود » — موجود ، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء . وأسماؤها وحدودها .

فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه ، لم يكن له طبيعة تخصه — وفى نسخة بدون عبارة « تخصه » —

ولو لم يكن له طبيعة تخصه — وفى نسخة بدون عبارة « تخصه » — لما كان له اسم يخصه ولا حد .

وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً .

لأن ذلك الواحد يسأل عنه :

هل له فعل واحد يخصه ، أو — وفى نسخة « و » — انفعال يخصه ؟

أو ليس له ذلك — وفى نسخة « كذلك » —

فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة .

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد ، فالواحد ليس بواحد .

وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبيعة الموجود .

وإذا ارتفعت طبيعة الموجود . لزم العدم .

* * *

وأما أهل الأفعال الصادرة عن موجود موجود .

ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه — وفى نسخة « منه » وفى أخرى « عنه » — ؟

أو هى أكثرية ؟

أو فيها الأمران جميعاً ؟

فمطلوب يستحق الفحص عنه ؛ فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات ، إنما يقع — وفى نسخة « يضع » — بإضافة ما ، من الإضافات التى لا تتناهى ، فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ؛ ولذلك لا يقطع على أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — النار إذا دنت من جسم حساس ، فعلت ولابد ؛ لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى — وفى نسخة « فى » — الجسم

الحساس إضافة تعوق – وفى نسخة « تقوى » –تلك الاضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال فى حجر الطلق وغيره .

لكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الإحراق ، ما دام باقياً لها اسم النار وحدها .

* * *

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب :

فاعل . ومادة . وصورة . وغاية .

فذلك شيء معروف بنفسه .

وكذلك كونها ضرورية فى وجود المسببات ، وبخاصة التى هى جزء من الشيء المسبب .

أعنى التى سماها – وفى نسخة « سموها » » – قوم : مادة .

وقوم شرطاً ومحلا – وفى نسخة « شرطاً لا محالة » –

والتى يسميها قوم صورة – وفى نسخة بدون عبارة ، « والتى يسميها قوم صورة » –

وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هى ضرورية فى حق المشروط . مثل ما يقولون : إن الحياة شرط فى العلم – وفى نسخة « العالم » –

وكذلك –وفى نسخة « كذلك» – يعترفون بأن للأشياء حقائق ، وحدوداً ، وأنها ضرورية فى وجود الموجود .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – يطردون الحكم فى ذلك – وفى نسخة بدون عبارة « فى ذلك » – فى الشاهد والغائب ، على مثال واحد .

وكذلك يفعلون فى اللواحق اللازمة – وفى نسخة بدون كلمة

« اللازمة » — لجوهر الشيء . وهو الذى يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الاتقان — وفى نسخة « الاتفاق » — فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا .

وكون الموجود مقصوداً به — وفى نسخة « مقصوراً به » — غاية ما يدل على أن الفاعل له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — عالم به .

والعقل ليس هو شىء — وفى نسخة « شيئاً » — أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها . وبه يفترق من سائر القوى المدركة .

فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

* * *

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ههنا .

أسباباً ومسببات .

وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها

فرفع هذه الأشياء هو — وفى نسخة « هى » — مبطل للعلم ، ورفع له — وفى نسخة « ورافع له » وفى أخرى بدون العبارتين — ،

فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شىء معلوم أصلا علماً حقيقياً ؛ بل إن كان فمظنون ، ولا يكون ههنا برهان ، ولاحد أصلا .

وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التى منها تأتلف البراهين .

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً .

* * *

وأما من يسلم .

أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — ههنا أشياء بهذه الصفة .

وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكما ظنياً . وتوهم أنها ضرورية ، وليست ضرورية .

فلا ينكر الفلاسفة ذلك .

فإن سموا مثل هذا ، عادة ، جاز ، وإلا — وفى نسخة « ولا » وفى أخرى بدون العبارتين —فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؛

هل يريدون — وفى نسخة « يرون » — أنها عادة الفاعل ؛

أو عادة الموجودات ؟

أو عادتنا ؟ — وفى نسخة « عادة » وفى أخرى عادتهم — عند الحكم على هذه الموجودات .

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ؛ فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل ، توجب تكرر — وفى نسخة « تكرار » — الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً] .

[وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلًا] .

وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذى النفس .

وإن كانت فى غير ذى نفس ، فهى فى الحقيقة طبيعة .

وهذا غير ممكن ، أعنى أن يكون للموجودات طبيعة تقتضى الشىء .

إما ضرورياً ، وإما أكثرياً .

وإما أن تكون عادة لنا فى الحكم على الموجودات ؛ فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذى يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه ، إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعى ، مثل ما — وفى

نسخة بدون كلمة « ما » – نقول : جرت – وفى نسخة « جارت » – عادة فلان أن يفعل كذا وكذا يريد – وفى نسخة « يرون » وفى أخرى « يريدون » – أنه يفعله فى الأكثر .

وإن كان هذا هكذا ، كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب – وفى نسخة « نسبت » – إلى الفاعل أنه حكيم .

* * *

فكما قلنا : لا ينبغى أن يشك فى أن هذه الموجودات قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – تفعل بعضها بعضاً ، ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية – وفى نسخة « مكتنفة » – بأنفسها – وفى نسخة « نفسها » – فى هذا الفعل – وفى نسخة « الفاعل » – بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها فضلا عن فعلها .

* * *

وأما ما جوهر هذا الفاعل ، أو الفاعلات ؟ ففيه اختلاف الحكماء من وجه ، ولم يختلفوا من وجه .

وذلك أنهم كلما اتفقوا على :

أن الفاعل الأول هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – برىء عن المادة .

وأن هذا الفاعل فعله شرط فى وجود الموجودات ، وفى وجود أفعالها .

وأن هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات بوساطة معقول له – وفى نسخة « مفعول له » – هو غير هذه الموجودات .

فبعضهم جعله الفلك فقط .

وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى ، وهو الذى يسمونه – وفى نسخة « يسمون » – واهب الصور – وفى نسخة « الصورة » –

والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه .

وأشرف ما تفحص[1] عنه الفلسفة – وفى نسخة « الفلاسفة » – هو هذا المعنى .

فإن كنت ممن يشتاق إلى هذه الحقائق فاسلك – وفى نسخة بزيادة « إلى » – الأمر من بابه .

* * *

وإنما وقع اختلافهم فى حدوث الصور الجوهرية ، وبخاصة النفسانية – وفى نسخة « نفسانية » – لأنهم لم يقدروا – وفى نسخة « لأنهم يقدرون » – أن ينسبوا هذه إلى الحار والبارد ، والرطب واليابس التى هى – وفى نسخة « التى من » وفى أخرى التى هى من » – أسباب ما تحدث ههنا من الطبائع عندهم – وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » – وتفسد .

والدهرية هم الذين ينسبون كل ما يظهر ههنا مما ليس له سبب ظاهر – وفى نسخة « مما ليس ينسب » – إلى الحار والبارد – وفى نسخة « البارد والحار » – والرطب واليابس .

ويقولون : إن – وفى نسخة « إنه » – عند ما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجاً ما – وفى نسخة « امتزاجات » – تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأمزجة . مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض .

وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء .

* * *

---

(١) موضوع الفلسفة عند ابن رشد .

[٢٠٧] — المقام الثانى : — وفى نسخة « قال أبو حامد : المقام الثانى » — : مع من يسلم — وفى نسخة « سلم » — أن هذه الحوادث تفيض عن — وفى نسخة « من » — مبادى الحوادث . ولكن الاستعداد لقبول الصور — وفى نسخة « هذه الصور » — يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك — وفى نسخة « تيلك » — المبادئ أيضاً تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور — وفى نسخة « كصدور » — النور من الشمس .

وإنما افترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضىء به موضع آخر .

والمدر لا يقبل — وفى نسخة بزيادة « هذا » —

والهواء لا يمنع نفوذ نوره . والحجر يمنع .

وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب .

وبعضها يبيض كثوب القصار ، وبعضها يسود كوجهه .

والمبدأ واحد ، والآثار مختلفة ؛ لاختلاف الاستعدادات فى المحل .

فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها ، لامنع عندها ولا بخل ، وإنما التقصير فى — وفى نسخة « من » — القوابل .

وإذا كان كذلك ، فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطعتين متماثلتين ، لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما دون الأخرى ، وليس ثم اختيار .

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار ، ناراً .

وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ؛ وذلك يخرجها — وفى نسخة « يخرجه » — عن كونها — وفى نسخة « كونه » — ناراً ، أو بقلب — وفى نسخة « يقلب » — إبراهيم عليه السلام وردة — وفى نسخة « وبدنه » — حجراً ، أو شيئاً لا يؤثر فيه النار .

ولا هذا ممكن .

ولا ذاك ممكن .

* * *

[٢٠٨] ـ قلت .

إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها فى بعض ، وإنما ـ وفى نسخة « إنما » ـ الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدر أن يقول : ـ وفى نسخة « يفعل » ـ إن الذى يظهر من فعل بعضها فى بعض هو أمر كاذب بالكل ، ولكن يقول : إنها ـ وفى نسخة بدون عبارة « إنها » ـ تفعل ـ وفى نسخة « تعقل » ـ بعضها فى بعض استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج .

ولكن لست أعلم أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وإنما قالوا ذلك فى الصور ـ وفى نسخة « فى الصورة » ـ الجوهرية .

وأما الأعراض فلا ـ وفى نسخة بدون عبارة « فلا » ـ فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها . وكذلك سائر الكيفيات الأربع ، لكن ـ وفى نسخة « الأربع ، لا » ـ من حيث يحفظ بها حرارة النار الاسطقسية ، والحرارة التى تصدر من الأجرام السماوية .

* * *

وأما ما نسبه إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار ، فلم يقل به أحد يعتد به ، بل كل ذى علم فاعل عندهم باختيار .

لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين لا أفضلهما .

واختيارها ليس لشىء ـ وفى نسخة « بشىء » ـ يكمل ـ وفى نسخة « يكمل » ـ ذواتها ؛ إذ كان ليس فى ذاتها ـ وفى نسخة « لذاتها » ـ نقص ؛ بل ليكمل به من الموجودات من فى

طباعه – وفى نسخة « طباعها » – نقص – وفى نسخة بدون عبارة « بل ليكمل به . . . طباعه نقص » –

* * *

وأما ما – وفى نسخة بدون كلمة « ما » – نسبه من الاعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام – وفى نسخة بدون عبارة « عليه السلام » – فشىء لم يقله – وفى نسخة « لا يقوله » – إلا الزنادقة (١) من أهل السلام ؛ فإن الحكماء من الفلاسفة – وفى نسخة « الحكماء والفلاسفة » – ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل ، فى مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج – وفى نسخة « يحتاج » – إلى الأدب الشديد .

وذلك أنه – وفى نسخة « أنهم » – لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب – وفى نسخة « فواجب » – على الناظر فى تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يعرض – وفى نسخة « لا يتعرض » – لها بنفى ولا بإبطال ، كانت الصناعة العملية الشرعية أحرى بذلك ؛ لأن المشى على الفضائل الشرعية هو – وفى نسخة « وهو » – ضرورى عندهم ، ليس فى وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عالم ؛ ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم مبادئ الشريعة ، وأن يقلد فيها ، ولابد ، الواضع – وفى نسخة « هذا الواضع » – لها ؛ فإن جحدها والمناظرة فيها مبطل – وفى نسخة « مبطلان » – لوجود الانسان ؛ولذلك وجب قتل الزنادقة.

* * *

فالذى يجب أن يقال فيها: إن مبادئها هى – وفى نسخة « هو » –

---

(١) هكذا يصرح ابن رشد بأن من ينكر معجزة إبراهيم هو زنديق ، وغير معجزة إبراهيم مثل معجزة إبراهيم . ألا فليعلم ذلك من يتشبه بالفلاسفة دون أن يعرف ما يقول الفلاسفة .

أمور إلهية تفوق العقول الانسانية فلابدأن — وفى نسخة « من أن » — يعترف بها ، مع جهل أسبابها ؛ ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات ، مع انتشارها وظهورها فى العالم ؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع .

والشرائع مبادئ الفضائل .

ولا فيما يقال منها — وفى نسخة « فيها » — بعد الموت .

فإذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية ، كان فاضلا بإطلاق .

فإن تمادى به — وفى نسخة « له » — الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين — وفى نسخة « الراسخين به » — فى العلم ، فعرض له تأويل فى مبدأ من مبادئها ، ففرضه — وفى نسخة « فغرضه » وفى أخرى « فيجب عليه » — أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال الله سبحانه .

[والرَّاسخونَ فى العلمِ يقولونَ آمنا بهِ كلٌّ من عِندِ ربِّنا] .

هذه هى حدود الشرائع ، وحدود العلماء .

* * *

[٢٠٨] — قال أبو حامد :

والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست — وفى نسخة « ليس » وفى أخرى بدون العبارتين — تفعل بالاختيار — وفى نسخة « باختيارى » —

وأن الله تعالى لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يفعل بالإرادة .

وقد فرغنا عن إبطال دعواهم فى ذلك ، فى مسألة حدث العالم .

فإذا — وفى نسخة « وإذا » — ثبت — وفى نسخة « أثبت » — أن الفاعل يخلق الاحتراق — وفى نسخة « الإحراق » — بإرادة — وفى نسخة « بإرادته » — عند ملاقاة القطنة — وفى نسخة « العطية » — النار ، أمكن فى العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة — وفى نسخة « الملاقات » —

[٢٠٨] — قلت :

الذى وضع ههنا أنه قد ثبت — وفى نسخة « تثبت » — إيهاماً — وفى نسخة « إنما » — للخصم هو الذى يدافع به — وفى نسخة « يرافع به » — الخصم ، ويقول : لا دليل عليه .

و و أن الفاعل الأول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها ؛ لتكون من — وفى نسخة « لتكوين فى » — النار ؛ فإن دعوى مثل هذا ترفع — وفى نسخة « تدفع » — الحس فى وجود الأسباب والمسببات

فلا يشك أحد من الفلاسفة فى أن — وفى نسخة « الفلاسفة أن » — الاحراق الواقع فى القطن من النار — وفى نسخة « من النار فى القطن » — مثلا ، أن النار هى الفاعلة له ، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط فى وجود النار فضلا عن — وفى نسخة « على » — إحراقها ، وإنما يختلفون فى هذا المبدأ ما هو ؟

هل هو — وفى نسخة بدون كلمة « هذا » — مفارق .

أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار ؛

* * *

[٢٠٩] — قال أبو حامد ، مجيباً عن الفلاسفة :

فإن قيل : هذا — وفى نسخة « فهذا » — يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكرتم — وفى نسخة « أنكرت » — لزوم المسببات عن أسبابها — وأضيفت — وفى نسخة « وأضيف » — إلى إرادة مخترعها .

ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه — وفى نسخة « بل بعينه وبنوعه » وفى أخرى « بل بعينه وبنوعه وقت الفعل » — فليجوز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية وأعداء مستعدة بالأسلحة وهو لا يراها ؛ ، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له .

* * *

ومن وضع كتاباً فى بيته ، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته

غلاماً أمرد عاقلا متصرفاً — وفى نسخة بدون « أمرد متصرفاً » — أو انقلب حيواناً .

ولو — وفى نسخة « أولو » — ترك غلاماً فى بيته فليجوز انقلابه كلباً ، أو ترك الرماد ، فليجوز انقلابه مسكاً ، أو انقلاب الحجر ذهباً ، والذهب حجراً .

وإذا سئل عن شىء من هذا ، فينبغى أن يقول : لا أدرى ما فى البيت الآن ؟ وإنما القدر الذى أعلمه أنى تركت فى البيت كتاباً ، ولعله الآن فرس ، وقد لطخ بيت الكتب ببوله ، وروثه .

وأنى تركت فى البيت خبزة — وفى نسخة « جرة من الماء » — ولعلها انقلبت شجرة تفاح ؛ فإن الله تعالى قادر على كل شىء .

وليس من ضرورة الفرس أن يُخلق من النطفة .

ولا من ضرورة الشجرة أن تخلق من البذر .

بل ليس من ضرورته ، أن يخلق من شىء — وفى نسخة « يخلق الشىء » — فلعله خلق أشياء لم يكن لها وجود من قبل .

بل إذا نظر إلى إنسان لم يره إلا — وفى نسخة « إلى » — الآن ، وقيل له : هل هذا مولود ؟ فليتردد وليقل ؛ يحتمل أن يكون بعض الفواكه فى السوق ، قد انقلب إنساناً ، وهو ذلك الإنسان ؛ فإن الله قادر على كل شىء ممكن .

وهذا ممكن .

فلا بد من التردد فيه .

وهذا فن يتسع المجال فى تصويره .

وهذا القدر كاف — وفى نسخة بزيادة « فيه » — .

* * *

ولما حكى[1] هذا الكلام عن الفلاسفة ، أتى بجواب فقال :

والجواب : أن نقول : إن ثبت أن الممكن كونه لايجوز أن يخلق — وفى نسخة « يطلق » — للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات كلها — وفى نسخة بدون عبارة « كلها » —

---

(١) أى أبو حامد .

ونحن لا نشك فى هذه الصور — وفى نسخة « الصورة » — التى أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع — وفى نسخة بدون عبارة « يجوز أن تقع ، ويجوز أن لا تقع» — واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخاً لا تنفك عنه .

بل يجوز أن يعلم نبى من الأنبياء بالطرق التى ذكروها ، أن فلاناً لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — يقدم من سفره غداً . وقدومه ممكن . ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن ، بل كما ينظر إلى العامى فيعلم أنه ليس بعلم الغيب فى أمر من الأمور ولا يدرك المعقولات من غير تعلم .

ومع ذلك فلا ينكر أن تتقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الأنبياء على ما اعترفوا بإمكانه ، ولكن يعلمون أن ذلك الممكن لم يقع ؛ فإن خرق الله تعالى العادة بإيقاعها فى زمان خرق العادات — وفى نسخة بزيادة « فيها » — انسلت هذه العلوم عن القلوب ، ولم يخلقها .

فلا مانع إذن من أن يكون الشيء ممكناً فى مقدورات الله سبحانه وتعالى ، ويكون قد جرى فى سابق علمه أنه لا يفعله مع إمكانه فى بعض الأوقات .

ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله فى ذلك الوقت .

فليس — وفى نسخة « وليس » — فى هذا الكلام إلا تشنيع — وفى نسخة « تشبيع » — محض

[٢٠٩] — قلت :

أما إذا سلم المتكلمون أن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء .

وأنها كذلك عند الفاعل .

وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل — وفى نسخة « الفاعل » — ليس لارادته ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ، ولا فى الأكثر .

فكل ما لزم المتكلمين من الشفاعات يلزمهم .

وذلك أن العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه ؛ فإذا لم يكن في الوجود – وفي نسخة « الموجود » وفي أخرى « الموجودات » – إلا إمكان المتقابلين في حق القابل والفاعل – وفي نسخة بدون عبارة « والفاعل » – فليس ههنا علم – وفي نسخة « شيء » – ثابت بشيء – وفي نسخة « لشيء » – أصلا . ولا طرفة عين ، إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات:

مثل الملك الجائر . وله المثل الأعلى ، الذى لا يعتاص – وفي نسخة « يعتاض » – عليه شيء في مملكته ، ولا يعرف منه قانون يرجع إليه ، ولا عادة ؛ فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون مجهولة بالطبع.

وإذا وجد عنه فعل ، كان استمرار – وفي نسخة « استمرار فان » – وجوده في كل آن مجهولا – وفي نسخة « مجهول » – بالطبع .

* * *

وانفصال أبي حامد من هذه المحالات بأن الله تعالى ، لو خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لا تقع إلا في أوقات مخصوصة ، كأنك قلت : وقت المعجزة ليس بانفصال .

صحيح ؛ وذلك أن العلم المخلوق فينا إنما هو أبداً شيء تابع لطبيعة الموجود ؛ فإن الصادق هو أن يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود .

فإن كان لنا في هذه الممكنات علم ، ففي – وفي نسخة « فهي » – الموجودات الممكنة حالٌ « هي التي يتعلق بها علمنا .

وذلك إما من قبلها – وفي نسخة « من قبل » – أنفسها .

أو من قبل الفاعل .

أو من قبل الأمرين .

وهي التي يعبرون عنها بالعادة .

وإذا – وفى نسخة « وإذ » – استحال وجود هذه الحال المسماة عادة فى الفاعل الأول ، فلم يبق أن تكون إلا فى الموجودات ، وهذه هى التى يعبر عنها ، كما قلنا ، الفلاسفة – وفى نسخة « للفلاسفة » – بالطبيعة .

وكذلك – وفى نسخة « ولذلك » – علم الله تعالى بالموجودات ؛ وإن كان – وفى نسخة « كانت » – علة لها ، فهى أيضاً لازمة لعلمه ؛ ولذلك لزم أن يقع الموجود على وفق علمه .

فالعلم – وفى نسخة « بالعلم فالعلم » وفى أخرى « بالعلم » – بقدوم زيد مثلا ، إن وقع للنبى – وفى نسخة « للشىء » – من قبل إعلام الله له ، فالسبب فى وقوعه – وفى نسخة « وجوده » – على وفق العلم ، ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلى .

فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة .

وعلم الخالق هو السبب فى حصول تلك الطبيعة للموجود – و نسخة « الموجودة » – التى – وفى نسخة « الذى » – هو بها متعلق فجهلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التى تقتضى له الوجود أو عدمه – فى نسخة « وعدمه » – فإنه لو كانت المتقابلات فى الموجودات على السواء من قبل أنفسها – وفى نسخة « نفسها » – ومن قبل الأسباب الفاعلة لها ، لكان يلزم :

إما أن لا توجد ، ولا تعدم .

أو توجد وتعدم معاً .

وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد أن يترجح أحد المتقابلين فى الوجود ، والعلم بوجود تلك الطبيعة ، هى التى – وفى نسخة « التى هى » – توجب أحد المتقابلين على – فى نسخة « أعنى » – التحصيل .

والعلم المتعلق بها هو :

إما علم متقدم – وفى نسخة « العلم المتقدم » – عليها – وفى نسخة « من علمها » – وهو – وفى نسخة « وهى » – العلم الذى هى معلولة عنه ، وهو العلم القديم .

أو العلم التابع لها ، وهو العلم الغير القديم .

والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة .

وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها .

هو – وفى نسخة « وهو » – الذى يسمى للناس رؤيا ، وللأنبياء وحياً .

والارادة الأزلية ، والعلم الأزلى ، هى الموجبة فى الموجودات لهذه الطبيعة .

وهذا هو معنى قوله سبحانه وتعالى :

[قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ .

وهذه الطبيعة قد تكو واجبة .

وقد يكون حدوثها على الأكثر .

والمنامات والوحى ، كما قلنا ، إنما هو إعلام بهذه الطبيعة .

الموجودات الممكنة ، والصنائع التى تدعى تقدمة المعرفة بما يوجد فى المستقبل إنما عندها آثار نزرة – وفى نسخة « عندها أثر » – من آثار هذه الطبيعة ، أو الخلقة ، أو كيف شئت أن تسمها ، أعنى المحصلة فى نفسها التى يتعلق بها العلم .

* * *

[٢١٠] — قال أبو حامد :

المسلك الثانى : وفيه الخلاص من هذه التشنيعات ، وهو أن نسلم أن النار خلقت خلقة إذا لاقاها قطنتان متماثلتان أحرقتهما ، ولم تفرق بينهما ، إذا تماثلتا من كل وجه .

ولكنا مع هذا نجوز أن يلقى نبى — وفى نسخة « شىء » — فى النار ، فلا يحترق ؛ إما بتغير صفة النار .

أو بتغير صفة النبى — وفى نسخة « الشىء » —

فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة فى النار — وفى نسخة بزيادة « بحيث » — يقصر سخونتها على جسمها . بحيث لا تتعداده ، فيبقى معها سخونتها ، وتكون على صورة النار ، وحقيقتها ، ولكن لا تتعدى سخونتها وأثرها .

أو يحدث — وفى نسخة « ويحدث » — فى بدن الشخص صفة ، ولا — وفى نسخة « لا » — يخرجه — وفى نسخة بزيادة « صفة » — عن كونه لحماً وعظماً ، فيدفع أثر النار .

فإنا نرى من يطلى نفسه بالطلق ، ثم يقعد فى تنور موقد — وفى نسخة «موقدة» — ولا يتأثر به ، والذى لم يشاهد ذلك ينكره .

فإنكار الخصم اشتمال القدرة على إثبات صفة من الصفات فى النار ، أو فى البدن ، تمنع الاحتراق ، كإنكار من لم يشاهد الطلق ، وأثره فى مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب .

ونحن لم نشاهد جميعها ، فلم ينبغى — وفى نسخة « فلم ينبع » وفى أخرى « فيم ينبغى » — أن ننكر إمكانها ونحكم باستحالتها .

وكذلك إحياء الميت ، وقلب العصا ثعباناً ، يمكن بهذا الطريق . وهو أن المادة قابلة لكل شىء .

فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً .

ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له — وفى النسخة بدون عبارة « له » — دماً .

ثم الدم يستحيل منيًّا .

ثم المنى ينصب فى الرحم فيتخلق حيواناً .

وهذا بحكم العادة واقع فى زمان متطاول .

فلم يحيل الخصم أن يكون فى مقدور الله تعالى أن يدير المادة فى هذه الأطوار فى وقت أقرب مما عهد فيه .

وإذا جاز فى وقت أقرب ، فلا ضابط للأقل ، فتستعمل هذه القوى فى عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي — وفى نسخة « للنبي » —

* * *

فإن قيل : وهذا — وفى نسخة « هذا » — يصدر من نفس النبي .

أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي ؟

قلنا : وما — وفى نسخة « هو ما » وفى أخرى « وإذا » — سلمتموه من جواز نزول الأمطار والصواعق وتزلزل الأرض بقوة نفس — وفى نسخة « الأنفس » — النبي — وفى نسخة « التى » بدل « النبي » وفى أخرى بدونهما — يحصل منه أو من مبدأ آخر ؟

فقولنا فى هذا ، كقولكم فى ذاك .

والأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعالى .

إما بغير واسطة .

أو بواسطة الملائكة .

ولكن وقت استحقاق حصولها ، انصراف همة النبي إليه ، وتعين نظام الخير فى ظهوره ؛ لا ستمرار نظام الشرع .

فيكون ذلك مرجحاً جهة الوجود .

ويكون الشيء فى نفسه ممكناً .

والمبدأ به سمحاً جواداً .

ولكن لا يفيض منه إلا إذا ترجحت الحاجة إلى وجوده ، وصار الخير متعيناً فيه .

ولا يصير الخير متعيناً فيه ، إلا إذا احتاج نبي فى إثبات نبوته إليه ؛ لإفاضة الخير .

* * *

فهذا كله لائق بمساق كلامهم ، ولازم لهم مهما – وفى نسخة « ومهما » – فتحوا باب الاختصاص للنبي – وفى نسخة « للشيء » – بخاصية تخالف عادة الناس ؛ فإن مقادير – وفى نسخة « مقدار » – ذلك الاختصاص لا ينضبط فى العقل إمكانه . فلم يجب معه التكذيب ، لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه .

وعلى الجملة : لما كان لا يقبل صورة الحيوان إلا النطفة . وإنما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التى هى مبادئ الموجودات عندهم .

ولم يتخلق قط من نطفة الإنسان إلا الإنسان ، ومن نطفة الفرس إلا فرس : من حيث إن حصوله من الفرس ، أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور ، فلم يقبل إلا الصورة المترجحة بهذا الطريق .

ولذلك لم ينبت قط من الشعير حنطة ، ولا من بذر الكمثرى تفاح .

ثم رأينا أجناساً من الحيوانات تتولد من التراب ، ولا تتوالد قط ، كالديدان .

ومنها ما يتولد ويتوالد جميعاً – وفى نسخة بدون كلمة « جميعاً » – كالفار . والحية ، والعقرب ، وكان تولدها من التراب ، ويختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غائبة – وفى نسخة – « غابت » – عنا . ولم يكن فى القوة البشرية الإطلاع عليها ؛ إذ ليس تفيض الصور – وفى نسخة « الصورة » – عندهم من الملائكة بالتشهى ، ولا جزافاً . بل لا يفيض على كل محل إلا ما تعين قبوله له بكونه – وفى نسخة « لكونه » – مستعداً فى نفسه . والاستعدادات مختلفة ، ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب ، واختلاف نسب الأجرام العلوية فى حركاتها .

* * *

فقد انفتح من هذا أن مبادئ الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل أرباب – وفى نسخة « إلى باب» – الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية ، وعلم النجوم ، إلى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية ، فاتخذوا أشكالا من هذه الأرضية ، وطلبوا لها – وفى نسخة بدون عبارة « لها » – طالعاً مخصوصاً من الطوالع ، وأحدثوا بها أموراً غريبة فى العالم .

فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد ؛ والبق ، عن بلد ؛ إلى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات .

فإذا خرجت عن الضبط مبادئ الاستعدادات ، ولم نقف على كنهها ، ولم يكن لنا سبيل إلى حصرها ؛ فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد فى بعض الأجسام للاستحالة فى الأطوار فى أقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل ، وينتهض ذلك معجزة .

ما إنكار هذا إلا لضيق الحوصلة ، وعدم الأنس بالموجودات العالية ، والذهول عن أشرار الله سبحانه ، فى الخلقة والفطرة .

ومن استقرأ عجائب العلوم ، لم يستبعد من قدرة الله تعالى ما يحكى من معجزات الأنبياء بحال من الأحوال .

* * *

فإن قيل : فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى :

وأنتم تساعدون على أن كل محال ، فليس بمقدور .

ومن الأشياء ما يعرف استحالتها .

ومنها ما يعرف إمكانها .

ومنها ما يقف العقل فلا يقضى فيه باستحالة ولا إمكان .

فالآن ما حد المحال عندكم ؟ فإن رجع إلى الجمع بين النفى والإثبات فى شىء واحد .

فقولوا : إن كل شيئين .

ليس هذا ذاك .

ولا ذاك هذا .

فلا يستدعى وجود أحدهما وجود الآخر .

وقولوا : إن الله تعالى يقدر على خلق إرادة من غير علم بالمراد .

وخلق علم — وفى نسخة بدون عبارة « الآخر وقولوا . . وخلق علم » — من غير حياة .

ويقدر على أن يحرك يد ميت ويقعده ، ويكتب بيده مجلدات ، ويتعاطى

صناعات . وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه — وفى نسخة بدون عبارة « نحوه » — ولكنه لا يرى ولا حياة فيه ، ولا قدرة له عليه .

وإنما هذه الأفعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده ، والحركة من جهة الله تعالى .

وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية ، وبين الرعدة — وفى نسخة « الرعدية » — فلا يدل الفعل المحكم على العلم[1] . ولا على قدرة الفاعل .

وينبغى أن يقدر على قلب الأجناس .

فيقلب الجوهر عرضاً .

ويقلب العلم قدرة .

والسواد بياضاً .

والصوت رائحة .

كما اقتدر على قلب الجماد حيواناً .

والحجر ذهباً .

ويلزم عليه — وفى نسخة « عنه » — أيضاً من المحالات ، ما لا حصر له .

* * *

والجواب : أن المحال غير مقدور عليه .

والمحال إثبات الشىء مع نفيه .

أو — وفى نسخة « و » — إثبات الأخص مع نفى الأعم .

أو — وفى نسخة « و » — إثبات الاثنين مع نفى الواحد .

وما لا يرجع إلى هذا فليس بمحال .

ومالا ليس بمحال فهو مقدور .

أما الجمع بين السواد والبياض فمحال ؛ لأنه — وفى نسخة « لأنا » وفى أخرى

(١) إن هذا يعنى أن الفعل المحكم ليس يدل على أن فاعله المباشر ليس عالماً وليس قادراً ؛ لأنه قد يكون ميتاً كما هو مصرح به فى صدر العبارة .

ولكن هذا لا يقدح فى دلالة ما فى هذا الكون من حكمة على وجود إله عالم قادر ؛ لأن الميت كان يفعل بتسخير عالم قادر . فإذا لم يلزم أن يكون المباشر للفعل المحكم عالماً ولا قادراً ، فمن اللازم أن يكون من هو مصدراً لفعل فى الواقع ونفس الأمر ، عالماً قادراً .

فدلالة الفعل المحكم على العالم القادر عقلية .

« لا » — يفهم من إثبات صورة السواد فى المحل ، نفى هيأة البياض ، ووجود السواد ».

فإذا صار نفى البياض مفهوماً من إثبات السواد ، كان إثبات البياض مع نفيه محالا .

وإنما لا يجوز كون الشخص فى مكانين ؛ لأنا نفهم من كونه فى البيت عدم كونه فى غير البيت ، فلا يمكن تقديره فى غير البيت ، مع كونه فى البيت المفهم لنفيه عن غير البيت .

وكذلك يفهم من الإرادة طلب معلوم . فإن فرض طلب ولا علم ، لم تكن إرادة . فكان فيه نفى ما فهمناه .

والجماد يستحيل أن يخلق فيه العلم ، لأنا نفهم من الجماد ما لا يدرك ؛ فإن خلق فيه إدراك ، فتسميته جماداً بالمعنى الذى فهمناه محال .

وإن لم يدرك فتسميته — وفى نسخة « فتسميته الحادث » — علماً ولا يدرك به محله شيئاً ، محال .

فهذا وجه استحالته .

* * *

وأما قلب الأجناس فقد قال بعض المتكلمين : إنه مقدور لله تعالى ، فنقول : مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول .

لأن السواد إذا انقلب قدرة مثلا ، فالسواد باق أم لا ؟

فإن كان معدوماً فلم ينقلب ، بل عدم ذاك — وفى نسخة « السواد » — ووجد غيره — وفى نسخة « ووجد القدرة » — .

وإن كان موجوداً مع القدرة — وفى نسخة « وإن كان كلاهما موجوداً » — فلم ينقلب ، ولكن انضاف إليه غيره.

وإن بقى السواد ، والقدرة معدومة ، فلم ينقلب بل بقى على ما هو عليه .

وإذا قلنا : انقلب الدم منيا ، أردنا به أن تلك المادة بعينها ، خلعت صورة ولبست صورة أخرى ، فرجع الحاصل إلى أن صورة عدمت ، وصورة حدثت ، وثم مادة قائمة — وفى نسخة « قديمة » — تعاقب عليها الصورتان .

وإذا قلنا : انقلب الماء هواء بالتسخين ، أردنا به أن المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة ، وقبلت صورة أخرى .

فالمادة مشتركة ، والصفة — وفى نسخة بدون عبارة « لصورة المائية ... والصفة» — متغيرة — وفى نسخة بدل عبارة « تعاقب عليها . . . متغيرة » عبارة « تعاقب أن تلك المادة القابلة المتغيرة قبلت صورة ، وخلعت صورة الماء . كما قلنا قبل » —

وكذلك إذا قلنا : انقلبت العصا ثعباناً .

والتراب حيواناً .

وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة .

ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة — وفى نسخة بدون عبارة « ولا بين السواد والقدرة ، ولا بين سائر الأجناس مادة مشتركة » —

فكان هذا محالا من هذا الوجه — وفى نسخة بزيادة « لا بين السواد والقدرة مادة مشتركة » — .

وأما تحريك الله تعالى يد ميت ، ونصبه على صورة حى ، يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة ، فليس بمستحيل فى نفسه ، مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار ، وإنما هو مستنكر ؛ لاطراد العادة بخلافه .

* * *

وقولكم : تبطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل ، فليس كذلك ؛ فإن الفاعل الآن — وفى نسخة بدون كلمة « الآن » — وهو الله تعالى ، هو المحكم ؛ وهو فاعل له .

* * *

وأما قولكم : إنه لا يبقى فرق بين الرعشة والحركة المختارة ، فنقول :

إنما أدركنا ذلك من أنفسنا ؛ لأنا شاهدنا من أنفسنا تفرقة بين الحالتين ، فعبرنا عن ذلك الفارق — وفى نسخة « الفرق » — بالقدرة ، فعرفنا أن الواقع من القسمين الممكنين .

أحدهما فى حالة .

والآخر فى حالة .

وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها فى حالة .
وإيجاد الحركة دون القدرة فى حالة أخرى .

وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ، ورأينا حركات كثيرة منظومة حصل لنا علم بقدرتها .

فهذه علوم يخلقها الله تعالى ، بمجارى — وفى نسخة « لمجارى » — العادات يعرف بها وجود أحد قسمى الإمكان ، ولا يتبين به استحالة القسم الثانى ، كما سبق .

[٢١٠] — قلت :

لما رأى أن — وفى نسخة « بأن » — القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ، ولا صور عنها الأفعال الخاصة بوجود موجود ، هو — وفى نسخة « وهو » — قول فى غاية الشناعة ، وخلاف ما يعقله الانسان ؛ سلمه فى هذا القول ، ونقل الانكار إلى موضعين

أحدهما : أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود — وفى نسخة « للموجودة » — ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر — وفى نسخة « أن يوجد » — فيه مثل النار مثلا ؛ فإنه ممكن أن توجد الحرارة لها ، ولا تحرق ما تدنو منها ، وإن كان شأنه أن يحترق إذا دنت منه — وفى نسخة « به » — النار .

والموضع — وفى نسخة « والوضع » — الثانى : أنه ليس للصور الخاصة بوجود موجود ، مادة خاصة .

* * *

فأما القول الأول : فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له ؛ وذلك أن أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال — وفى نسخة « للأفعال » — عنها ضرورياً لمكان الأمور التى من خارج فلا يمتنع أن يقترن النار بالقطن مثلا ، فى وقت ما ، فلا تحرقه إن وجد

هنالك — وفى نسخة « هناك» — شيء ما إذا قارن القطن ، صار غير قابل به للاحراق كما يقال فى الطلق — وفى نسخة « النطق » وفى أخرى « المنطق » وفى رابعة « المطلق » — مع الحيوان .

* * *

فأما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد ، فشيء لا يقدر المتكلمون أن ينفوه .

وذلك أنه كما يقول أبوحامد .

لا فرق بين نفينا الشيء ، وإثباته معاً .

أو نفينا بعضه و إثباته معاً .

ومتى كان قوام الأشياء من صفتين :

عامة ، وخاصة .

وهى التى يدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس ، وفصل .

فلا فرق فى ارتفاع الموجود — وفى نسخة « الموجودات ؛ » — بارتفاع إحدى هاتين الصفتين .

مثال ذلك أن الانسان لما كان قوامه بصفتين :

إحداهما : — وفى نسخة « أحدهما » — عامة ، وهى الحيوانية مثلا — وفى نسخة بدون كلمة « مثلا » —

والثانية : خاصة ، وهى النطق ، فإنه كما أنا إذا — وفى نسخة بدون كلمة « إذا » — رفعنا منه — وفى نسخة « دفعنا منه » وفى أخرى « رفعناه منه » — أنه ناطق ، لم يبق إنساناً — وفى نسخة « إنسان » —

كذلك إذا رفعنا عنه — وفى نسخة « منه » — أنه حيوان .

وذلك أن الحيوانية شرط فى النطق ومتى ارتفع الشرط ، ارتفع المشروط .

فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة فى هذا الباب إلا فى أمور جزئية .

* * *

ترى الفلاسفة أن الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة — وفى نسخة « كالصناعات الخاصة » — .

لا يرى ذلك المتكلمون . مثل أن الحرارة والرطوبة هى عند الفلاسفة من شرط الحياة فى الحى الكائن — وفى نسخة بدون كلمة « الكائن » — الفاسد ؛ لكونهما — وفى نسخة « لكونها » — أعم من الحياة ، كحال الحياة مع النطق .

والمتكلمون لا — وفى نسخة « ولا » — يرون ذلك ؛ ولذلك ما تسمعهم يقولون : ليس من شرط الحياة عندنا الهيأة والبلة — وفى نسخة « البلية » وفى أخرى « والعلة » وفى رابعة بدون الجميع —

وكذلك التشكل — وفى نسخة « الشكل » — عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذى الشكل : وذلك أنه لو لم يكن شرطاً ، لأمكن أحد أمرين : — وفى نسخة « الأمرين » — :

إما أن توجد الخاصة بالحيوان ، ولا يوجد فعلها أصلا .

وإما أن لا توجد .

مثال ذلك أن اليد عندهم هى — وفى نسخة « هى عندهم » وفى أخرى « عندهم » — آلة العقل — وفى نسخة « الفعل » — التى بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية ، مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع .

فإن أمكن وجود العقل — وفى نسخة « الفعل » — فى الجماد

ـ وفى نسخة « الحمار » ـ أمكن أن يوجد العقل من غير أن يوجد ـ وفى نسخة بدون عبارة « الفعل من غير أن يوجد » ـ فعله الصادر عنه .

مثل ما لو أمكن أن توجد حرارة ، من غير أن تسخن ما شأنه أن يسخن ـ وفى نسخة « يتسخن » وفى أخرى بدون عبارة « ما شأنه أن يسخن » ـ منها .

وكل ـ وفى نسخة « فكل » ـ موجود عندهم له كمية محدودة ، وإن كان لها عرض فى موجود موجود عندهم ـ وفى نسخة بدون عبارة « عندهم » ـ

وله كيفية محدودةأايضاً ، وإن كان لها عرض عندهم .

وكذلك ـ وفى نسخة « و » ـ أنية كون الموجودات عندهم محدودة ، وزمان بقائها محدود ، وإن كان لها عرض أيضاً لكنه محدود .

* * *

ولاخلاف ـ وفى نسخة « اختلاف » ـ بينهم أن الموجودات التى تشترك فى مادة واحدة ، أن المادة التى بهذه الصفة ، مرة تقبل إحدى الصورتين ، ومرة تقبل مقابلها ـ وفى نسخة « مقابلتها » ـ كالحال عندهم فى صور ـ وفى نسخة « صورة » وفى أخرى بدون العبارتين ـ الأجسام البسيطة الأربعة التى هى :

النار ، والهواء ، والماء ، والأرض .

وإنما الخلاف ـ وفى نسخة بزيادة « فيه » ـ فيما ليس له مادة مشتركة ، أو ـ وفى نسخة « أوما » ـ موادها مختلفة ، هل يمكن أن يقابل بعضها صور بعض ؟

مثال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة ، هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط ؟

مثال ذلك أن الاسطقسات تتركب حتى يكون — وفى نسخة « يتكون » — عنها نبات ، ثم يغتذى منه الحيوان ، فيكون منه دم ومنى ، ثم يكون — وفى نسخة « يتكون » — من المنى والدم — وفى نسخة « من الدم والمنى » — حيوان كما قال — وفى نسخة « قاله » — سبحانه .

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً ، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ، ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخرَ ، فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * [1])

فالمتكلمون يقولون : إن صورة الانسان يمكن أن تحل فى التراب من غير هذه الوسائط التى تشاهد .

والفلاسفة يدفعون هذا ، ويقولون : لو كان هذا ممكناً ، لكانت الحكمة فى أن يخلق الانسان دون هذه الوسائط — وفى نسخة بدون عبارة « التى تشاهد والفلاسفة . . . هذه الوسائط » — ولكان خالقه — وفى نسخة « خالقها » — بهذه الصفة هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أحسن الخالقين ، وأقدرهم .

وكل واحد من الفريقين يدعى أن ما يقوله معروف بنفسه ، وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه .

وأنت فاستفت قلبك ، فما أنبأك ، فهو فرضك — وفى نسخة

---

(١) الآيات ١٢ ، ١٣ ، ١٤ من سورة المؤمنون (٢٣) .

« غرضك » – الذى يجب اعتقاده . وهو – وفى نسخة « وهذا » – الذى كلفت – وفى نسخة « كلفته » – إياه . والله يجعلنا وإياك – وفى نسخة « يجعلك وإيانا » – من أهل الحقيقة واليقين .

* * *

وقد ذهب بعض الاسلاميين – وفى نسخة « الاسلام » – إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع – وفى نسخة « إجماع » – المتقابلين .

وشبهتهم أن قضاء – فى نسخة « أن قضى » – العقل منا بامتناع ذلك ، إنما هو شىء طبع عليه العقل ، فلو طبع طبعاً يقضى بإمكان ذلك لما أنكرذلك ، ولجوزه – وفى نسخة « يجوزه » – وهؤلاء يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ، ولا للموجودات ، ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات – وفى نسخة « الموجود » –

فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول ، ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم فى هذا الباب من خصومهم ؛ لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس ، وبين ما نفوه ، فيعسر عليهم بل لا يجدونه إلا أقاويل مموهة – وفى نسخة « موهمة » –

ولذلك نجد من حذق – وفى نسخة « خرق » – فى صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التى :

بين الشرط ، والمشروط .

وبين الشىء وحده .

وبين الشىء وعلته – وفى نسخة « وغيره » – وبين الشىء ودليله .

وهذا كله تبحر – وفى نسخة لا يجوز إلا » – فى رأى السوفسطائيين فلا معنى له . والذى فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالى .

* * *

والقول الكلى الذى يحل هذه الشكوك : أن الموجودات تنقسم : إلى متقابلا ت و إلى متناسبات .

فلو جاز أن تفترق المتناسبات ، لجاز أن تجتمع – وفى لكن لا تجتمع المتقابلات .

نسخة « تجمع » – المتقابلات .

فلا – وفى نسخة « ولا » – تفترق المتناسبات .

هذه هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – حكمة الله تعالى فى الموجودات ، وسنته فى المصنوعات .

[وَلَن تَجِدَ لِسُنَةِ اللهِ تَبدِيلاً] .

وبإدراك هذه الحكمة ، كان العقل عقلا فى الانسان .

ووجودها هكذا فى العقل الأزلى ، كان علة وجودها فى الموجودات .

ولذلك ، العقل ليس بجائز ، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم – وفى نسخة بزيادة « والله أعلم » –

المسألة الثانية*

فى تعجيزهم

عن إقامة البرهان — وفى نسخة « الدليل » — العقلى — وفى نسخة بدون كلمة «العقلى» —على أن النفس الإنسانى — وفى نسخة « الإنسانية » — جوهر روحانى قائم بنفسه ، لا يتحيز ، وليس بجسم ، ولا هو —وفى نسخة بدون كلمة « هو » — منطبع فى الجسم ، ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه ، كما أن الله تعالى ليس خارج العالم ، ولا داخل العالم ، وكذلك — وفى نسخة « وكذا »— الملائكة عندهم

* * *

[٢١١] — والخوض — وفى نسخة « وخوض » — فى هذا يستدعى شرح — وفى نسخة « يستدعى» وفى أخرى « استدعى » بدون كلمة « شرح » — مذهبهم فى القوى الحيوانية ، والإنسانية .

* * *

والقوى الحيوانية : تنقسم عندهم إلى قسمين :

محركة .

ومدركة .

والمدركة قسمان :

ظاهرة .

وباطنة .

---

* وفى نسخة (مسألة) وفى أخرى (المسألة الثامنة عشر) .

واالظاهرة : هى الحواس الخمس – وفى نسخة « الخمسة » – وهى معان – وفى نسخة « معانى » – منطبعة فى الأجسام : أعنى هذه القوى .

وأما الباطنة : فثلاث – وفى نسخة « فثلاثة » –

إحداها : القوة الخيالية فى مقدم الدماغ ، وراء القوة الباصرة . وفيه تبقى صور الأشياء المرئية ، بعد تغميض العين ؛ بل ينطبع فيها ما توردە الحواس الخمس ، فتجتمع فيه ، ويسمى « الحس المشترك » ؛ لذلك – وفى نسخة بدون عبارة « لذلك » – ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض ، ولم – وفى نسخة « لم » – يدرك حلاوته إلا بالذوق ؛ فإذا رآه ثانياً لا يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الأولى .

ولكن – وفى نسخة « ولا كان » – فيه معنى يحكم بأن هذا الأبيض هو الحلو ، فلا بد وأن يكون عنده حاكم قد – وفى نسخة « وقد » – اجتمع عنده الأمران : أعنى اللون والحلاوة ، حتى قضى – وفى نسخة « يقضى » – عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

والثانية : القوة الوهمية ؛ وهى التى تدرك المعانى .

وكأن القوة الأولى تدرك الصور .

والمراد بالصور ما لا بد لوجوده من مادة ، أى جسم .

والمراد بالمعانى ما لا يستدعى وجوده جسما ، ولكن قد يعرض له أن يكون فى جسم ، كالعداوة والموافقة – وفى نسخة « كالعداوة والمرافقة » وفى أخرى « كالموافقة والعداوة » – فإن الشاة تدرك من الذئب لونه ، وشكله ، وهيأته . وذلك لا يكون إلا فى جسم .

وتدرك أيضاً كونه مخالفاً لها – وفى نسخة بدون عبارة « لها » – .

وتدرك السخلة شكل الأم ولونها – وفى نسخة « واونه » – ثم تدرك موافقتها وملاءمتها – وفى نسخة « موافقته وملاءمته » – ولذلك تهرب – وفى نسخة « لا تقرب » – من الذئب ، وتعدو خلف الأم .

والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها أن تكون فى الأجسام . لا كاللون والشكل ، ولكن قد يعرض لها أن تكون فى الأجسام – وفى نسخة بدون عبارة « لا كاللون والشكل . . . أن تكون فى الأجسام » – أيضاً .

فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية . وهذا محله التجويف الأخير من الدماغ .

وأما الثالثة : — وفى نسخة « الثالثة » وفى أخرى « القوة الثالثة » — فهى القوة التى تسمى فى الحيوانات (متخيلة) وفى الإنسان (مفكرة) وشأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض . وتركب المعانى على الصور .

وهى فى التجويف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعانى ؛ ولذلك يقدر الإنسان على أن يتخيل فرساً يطير ، وشخصاً رأسه رأس إنسان وبدنه بدن فرس . إلى غير ذلك من التركيبات ، وإن لم يشاهد مثل ذلك .

والأولى أن تلحق هذه القوة بالقوى — وفى نسخة « بالقوة » — المحركة ، كما — وفى نسخة بدون عبارة « كما » — سيأتى لا بالقوى — وفى نسخة « القوة » — المدركة — وفى نسخة « المركبة » — .

وإنما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب ؛ فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت — وفى نسخة « اختلفت » — هذه الأمور .

* * *

ثم زعموا أن القوة التى تنطبع فيها صور المحسوسات ، بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى لا تذهب — وفى نسخة « تبقى » — بعد القبول .

والشىء يحفظ الشىء لا بالقوة التى بها يقبل ؛ فإن الماء يقبل ولا يحفظ ، والشمع يقبل برطوبته ، ويحفظ بيبوسته ، بخلاف الماء .

فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير القابلة ، فتسمى هذه (قوة حافظة) — وفى نسخة « القوة الحافظة » — .

وكذلك — وفى نسخة « وكذا » — المعانى تنطبع فى الوهمية وتحفظها قوة تسمى (ذاكرة) فتصير الإدراكات الباطنة بهذا الاعتبار ، إذا ضم إليها (المتخيلة) خمسة . كما كانت الظاهرة خمسة .

* * *

وأما — وفى نسخة « أما » — القوى المحركة : فتنقسم إلى :

محركة ، على معنى أنها باعثة على الحركة .

وإلى محركة على معنى أنها مباشرة للحركة فقط .

والمحركة على أنها باعثة ، هى القوة النزوعية — وفى نسخة « المنزوعية » — الشوقية ، وهى التى إذا ارتسم فى القوة الخيالية التى ذكرناها صورة مطلوب ، أو مهروب عنه ، بعثت القوة المحركةُ الفاعلة على التحريك .

ولها شعبتان :

شعبة : تسمى (قوة شهوانية) وهى قوة تبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيلة ؛ ضرورية ، أو — وفى نسخة بدون كلمة « أو » — نافعة — وفى نسخة « تابعة » وفى أخرى بزيادة « أو سارة » —

طلباً للذة .

وشعبة : تسمى (قوة غضبية) — وفى نسخة « قوة عصبية » — وهى قوة نبعث على تحريك يدفع — وفى نسخة « ترفع » — به الشىء المتخيل ، ضاراً ، أو مفسداً — وفى نسخة « مفيداً » — طلباً للغلبة .

وبهذه القوة يتم الإجماع التام على الفعل المسمى إرادة .

* * *

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى — وفى نسخة « وهى » — قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذى فيه القوة ، أو ترخيها وتمددها — وفى نسخة « أو تمددها » — طويلا فتصير الرباطات والأوتار — وفى نسخة « الأوتار والرباطات » — إلى خلاف الجهة .

* * *

فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الإجمال ، وترك التفصيل .

* * *

فأما النفس العاقلة : — وفى نسخة « القابلة » — للأشياء — وفى نسخة « العاقلة الإنسانية » — المسماة بـ « الناطقة » — وفى نسخة « الناطقة » وفى أخرى « ناطقة » — عندهم ، والمراد بالناطقة العاقلة ؛ لأن النطق — وفى نسخة بدون كلمة « النطق » —

أخص ثمرات العقل فى الظاهر — وفى نسخة بزيادة « النطق » — فنسبت — وفى نسخة « فينسب » — إليه ، فلها قوتان :

قوة عالمة .

وقوة عاملة .

وقد تسمى كل واحد عقلا ، ولكن باشتراك الاسم .

فالعاملة : قوة هى مبدأ محرك لبدن الإنسان إلى الصناعات المرتبة الإنسانية المستنبط ترتيبها بالروية الخاصة بالإنسان .

وأما العالمة : فهى التى تسمى (النظرية) وهى قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة ، والمكان ، والجهات .

وهى القضايا الكلية التى يسميها المتكلمون — وفى نسخة بدون كلمة « المتكلمون » — « أحوالا » مرة و « وجوها » أخرى .

وتسميها الفلاسفة « الكليات المجردة » .

فإذن للنفس قوتان بالقياس إلى جنبتين — وفى نسخة « جنبتى » — :

القوة النظرية بالقياس — وفى نسخة « وبالقياس » — إلى جنبة الملائكة ؛ إذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية .

وينبغى أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق .

والقوة العملية لها بالنسبة إلى أسفل ، وهى جهة البدن ، وتدبيره ، وإصلاح الأخلاق . وهذه القوة ينبغى أن تتسلط — وفى نسخة « تسلط » — على سائر القوى البدنية ، وأن تكون سائر القوى متأدبة بتأديبها ، مقهورة دونها ، حتى لا تنفعل ولا تتأثر هى عنها ، بل تنفعل تلك القوى — وفى نسخة « القوة » — عنها ؛ لئلا يحدث فى النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية ، تسمى رذائل ، بل تكون هى الغالبة ليحصل — وفى نسخة « فتحصل » — للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل .

* * *

فهذا إيجاز ما فصلوه من القوى الحيوانية والإنسانية ، وطولوا بذكرها ، مع

الإعراض عن ذكر القوى — وفى نسخة بدون كلمة « القوى » — النباتية ؛ إذ لا — وفى نسخة « ولا » — حاجة إلى ذكرها — وفى نسخة « لذكرها » — فى غرضنا .

وليس شيء مما ذكروه مما يجب إنكاره فى الشرع ؛ فإنها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العاة بها .

* * *

وإنما نريد أن نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس جوهراً قائماً بنفسه . ببراهين العقل . ولسنا نعترض — وفى نسخة بدون عبارة « على دعواهم معرفة كون النفس . . . ولسنا نعترض » — اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى ، أو يرى أن الشرع جاء بنقيضه . بل ربما يتبين — وفى نسخة « نبين » — فى تفصيل — وفى نسخة « يتبين تفصيل » — الحشر والنشر ، أن الشرع — وفى نسخة بدون عبارة « جاء بنقيضه ، بل ربما يتبين . . . أن الشرع » — مصدق له ، ولكنا — وفى نسخة « ولكن » — ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل عليه ، والاستغناء عن الشرع فيه .

فلنطالبهم بالأدلة . ولهم فيه — وفى نسخة « فيها » وفى أخرى بدون العبارتين — براهين كثيرة بزعمهم — وفى نسخة « لزعمهم » —

* * *

[٢١١] — قلت :

هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة فى هذه القوى ، وتصويره ، إلا أنه اتبع فيه — وفى نسخة « اتبع مذهب » — ابن سينا ، وهو يخالف — وفى نسخة « مخالف » — الفلاسفة فى أنه يضع فى الحيوان قوة غير القو (المتخيلة) يسميها (وهمية) . عوض الفكرية فى الانسان .

ويقول : إن اسم (المتخيلة) قد يطلقه القدماء على هذه القوة ، وإذا أطلقوه عليها :

كانت (المتخيلة) فى الحيوان ، بدل (المفكرة) .

وكانت فى البطن الأوسط من الدماغ ،

وإذا أطلق اسم (المتخيلة) على التى تخص – وفى نسخة « تحصل » – الشكل ، قيل فيها : إنها فى مقدم الدماغ .

ولا خلاف أن (الحافظة) و (الذاكرة) هما فى المؤخر من الدماغ – وفى نسخة بدون عبارة – « وإذا أطلق اسم المتخيلة على التى تخص . . . هما فى المؤخر من الدماغ » – وذلك أن الحفظ والذكر هما .

اثنان بالفعل .

واحد بالموضوع .

* * *

والظاهر من مذهب القدماء أن (المتخيلة) فى الحيوان هى التى تقضى على أن الذئب من الشاة عدو ، وعلى السخلة أنها صديق .

وذلك أن (المتخيلة) هى قوة دراكة – وفى نسخة « إدراكية » وفى أخرى « إدراك » – فالحكم لها ضرورة من غير أن يحتاج إلى إدخال قوة غير المتخيلة .

وإنما كان يمكن ما قاله ابن سينا لو لم تكن القوة المتخيلة دراكة – وفى نسخة « داركة » – فلا معنى لزيادة قوة غير (المتخيلة) فى الحيوان ، وخاصة – وفى نسخة « وبخاصة » – فى الحيوان الذى له صنائع كثيرة بالطبع .

وذلك أن الخيالات فى هذه – وفى نسخة « الخيالات غير هذه » – غير مستفادة من الحس ، وكأنها إدراكات متوسطة بين الصورة المعقولة والمتخيلة .

وقد تلخص أمر هذ الصورة — وفى نسخة « الصور » — فى الحس والمحسوس ، فلنخل عن هذا ، فى هذا الموضع ، ونرجع إلى النظر فيما يقوله هذا الرجل فى معاندة القوم .

* * *

[٢١٢] — قال أبو حامد :

البرهان(١) الأول

قولهم : إن العلوم العقلية تحل النفوس — وفى نسخة « الأنفس » وفى أخرى « النفس » — الإنسانية — وفى نسخة « الإنسانى » — وهى محصورة ، وفيها — وفى نسخة « فيها » — أحاد لا تنقسم ، فلا بد وأن يكون محلها — وفى نسخة « محله » — أيضاً لا ينقسم .

وكل جسم فمنقسم .

فدل أن محله — وفى نسخة « محلها » — شىء لا ينقسم .

ويمكن إيراد هذا على — وفى نسخة « على هذا » وفى أخرى « على هذا على » — شرط المنطق بأشكاله — ولكن أقربه أن يقال :

إن كان محل العلم جسماً منقسما ، فالعلم الحال فيه أيضاً منقسم .

لكن العلم الحال غير منقسم .

فالمحل ليس جسما .

وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالى ، فينتج نقيض المقدم بالاتفاق .

فلا نظر فى صحة شكل القياس .

ولا أيضاً فى المقدمتين .

فإن الأول — وفى نسخة بدون كلمة « الأول » — قولنا :

إن كل حال فى منقسم ينقسم لا محالة بفرض — وفى نسخة « بعرض » — القسمة فى محله .

---

(١) فى نسخة بدون كلمة (البرهان) والمقصود البراهين على تجرد النفس الإنسانية ، وهى عشرة تأتى تباعاً .

وهو أولى — وفى نسخة « وهو أول » وفى أخرى « هو أول » وفى رابعة « وهو محل » — لا يمكن التشكيك فيه .

والثانى : قولنا : إن العلم الواحد يحل فى الآدمى .

وهو لا ينقسم . لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالا ، وإن كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم :

وعلى الجملة : نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض زوال بعضها ، وبقاء البعض من حيث إنه لا بعض لها .

* * *

والاعتراض : — وفى نسخة « ويبقى الاعتراض » — على مقامين :

المقام الأول : أن يقال: بم تنكرون على من يقول : محل العلم جوهر فرد متحيز لا ينقسم ، وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين .

ولا يبقى بعده إلا استبعاد ، وهو أنه كيف تحل العلوم كلها فى جوهر فرد ، وتكون — وفى نسخة « وتبقى » — جميع الجواهر المطيفة به — وفى نسخة « بها » — معطلة مجاورة .

والاستبعاد لا خير فيه ؛ إذ يتوجه على مذهبهم أيضاً أنه كيف تكون النفس شيئاً واحداً ، لا يتحيز ، ولا يشار إليه ؟ ولا يكون داخل البدن ، ولا خارجه ، ولا متصلا بالجسم ، ولا منفصلا عنه ؟

إلا أنا لا نؤثر هذا المقام ؛ فإن القول فى مسألة — وفى نسخة بدون كلمة « مسألة » — الجزء الذى لا يتجزأ طويل ، ولهم فيه أدلة هندسية ، يطول الكلام عليها .

ومن جملتها قولهم : جوهر فرد ، بين جوهرين ، هل يلاقى أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر ؟ أو غيره ؟

فإن كان عينه ، فهو محال ؛ إذ يلزم منه تلاقى الطرفين ؛ فإن ملاقى الملاقى ملاق .

وإن كان ما يلاقيه غيره ، ففيه إثبات العدد والانقسام .

وهذه شبهة [١] يطول حلها ، وبنا غنية من الخوض فيها فلنعدل — وفى نسخة « فلنعد » — إلى المقام الآخر — وفى نسخة « مقام آخر » —

* * *

المقام الثانى : أن نقول : ما ذكرتموه من أن كل حال فى جسم ، فينبغى أن ينقسم .

باطل عليكم بما تدركه القوة الوهمية — وفى نسخة بدون كلمة « الوهمية » — من الشاة من عداوة الذئب ؛ فإنها فى حكم شىء واحد لا يتصور تقسيمه ؛ إذ ليس للعدواة بعض ، حتى يقدر إدراك بعضه ، وزوال بعضه .

وقد حصل إدراكها فى قوة جسمانية عندكم ؛ فإن أنفس — وفى نسخة « نفوس » وفى أخرى « نفس » — البهائم منطبعة فى الأجسام ، ولا — وفى نسخة « لا » — تبقى بعد الموت ، وقد اتفقوا عليه .

فإن أمكنهم — وفى نسخة « أمكنه» — أن يتكلفوا تقدير الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس ، وبالحس المشترك ، وبالقوة الحافظة للصور ، فلا يمكنهم — وفى نسخة « يمكنكم » — تقدير الانقسام فى هذه — وفى نسخة « فى قوة » — المعانى التى ليس من شرطها أن تكون فى مادة .

فإن قيل : الشاة لا تدرك العدواة المطلقة ، المجردة عن المادة ، بل تدرك عداواة الذئب المعين المشخص ، مقرونة بشخصه وهيكله .

والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المواد والأشخاص .

قلنا : الشاة قد أدركت لون الذئب ، وشكله ، ثم عداوته .

فإن كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة ، وكذا الشكل ، وينقسم بانقسام محل البصر ، فالعداوة بماذا تدركها ؟

فإن أدرك بجسم ، فلينقسم . وليت شعرى ؟ ! ما حال ذاك الإدراك إذا قسم ؟ وكيف يكون بعضه ؟ أهو إدراك لبعض العداوة ؟ فكيف يكون لها بعض — وفى نسخة بدون عبارة « فكيف يكون لها بعض » ؟ —أو كل قسم إدراك لكل العداوة ،

---

(١) انظر — إن أردت — ماأوردناه الغزالى بهذا الخصوص موضحاً مستوفى فى كتابه (مقاصد الفلاسفة) ثم ما أوردناه نحن من نقد له ، فى حواشيه — طبع دارالمعارف .

فتكون العداوة معلومة مراراً بثبوت إدراكها فى كل قسم من أقسام المحل .

فإذن هذه شبهة مشكلة لهم ، فى برهانهم ؛ فلا بد من الحل — وفى نسخة « الخلل » وفى أخرى « المحال » — .

* * *

فإن قيل : هذه مناقضة فى المعقولات ، والمعقولات — وفى نسخة « فى المعقولات التى » وفى أخرى بدون « التى » وبدون « والمعقولات » — لا تنقض ؛ فإنكم مهما لم تقدروا على الشك فى المقدمتين . وهو :

أن العلم الواحد لا ينقسم .

وأن ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم .

لم يمكنكم — وفى نسخة « يمكنهم » — الشك فى النتيجة .

والجواب : أن هذا الكتاب ما صنفناه إلا لبيان التهافت والتناقض فى كلام الفلاسفة ، وقد حصل به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — إذ انتقض به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — أحد الأمرين :

إما ما ذكروه فى النفس الناطقة .

أو ما ذكروه — وفى نسخة « ذكره » — فى القوة الوهمية .

* * *

ثم نقول : هذه المناقضة تبين أنهم غفلوا عن موضع يلتبس فى القياس .

ولعل موضع الالتباس قولهم : إن العلم منطبع فى الجسم انطباع اللون فى المتلون ، وينقسم اللون بانقسام المتلون ، فينقسم العلم بانقسام محله .

والخلل فى لفظ الانطباع ؛ إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله . كنسبة اللون إلى المتلون ، حتى يقال : إنه منبسط عليه ومنطبع فيه ، ومنتشر فى جوانبه ، فينقسم بانقسامه .

فلعل نسبة العلم إلى محله على وجه آخر ؛ وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل ، بل نسبته إليه كنسبة إدراك — وفى نسخة بدون كلمة « إدراك » العداوة إلى الجسم .

ووجوه نسبة الأوصاف إلى محلها ليست محصورة فى فن واحد ، ولا هى معلومة التفاصيل لنا علماً نثق به .

فالحكم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق به .

وعلى الجملة : لا ينكر أن ما ذكروه ، مما يقوى الظن ، ويغلبه ، وإنما ينكر كونه معلوماً علماً يقينيًّا — وفى نسخة « يقيناً علماً » — لا يجوز الغلط فيه ، ولا يتطرق إليه الشك . وهذا القدر — وفى نسخة « الغير » — يشككك — وفى نسخة « مشكك » — فيه .

* * *

[٢١٢] — قلت :

أما إذا أخذت المقامات التى استعمل الفلاسفة فى هذا الباب مهملة ؛ فإن المعاندة التى ذكر — وفى نسخة « استعمل » — أبو حامد تلزمها .

وذلك أن قولنا : كل ما حل من الصفات فى جسم ، فهو منقسم بانقسام الجسم ؛ فانه يفهم منه معنيان — وفى نسخة « معنيين » — :

أحدهما : أن يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة فى الجزء من الجسم ، هو حد الكل .

مثل حال البياض فى الجسم المبيض ، فإن كل جزء من البياض الحال فى الجسم المشار إليه ، يوجد حده وحد جميع البياض ، حداً واحداً بعينه .

والمعنى الثانى : أن تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص .

وهذه هى أيضاً منقسمة بانقسام الجسم لا على أن مقدار حد الكل منها والجزء ، حد — وفى نسخة بدون كلمة « حد » — واحد

بعينه ، مثل قوة الابصار الموجودة فى البصر ، بل بمعنى أنها تقبل الأقل والأكثر من قبل — وفى نسخة بدون كلمة « قبل » — قبول موضوعها الأقل والأكثر ؛ ولذلك كانت قوة الإبصار — وفى نسخة « للإبصار » — فى الأصحاء أقوى — وفى نسخة « قوى » — منها فى المرضى . وفى الشباب — وفى نسخة « فى الشباب » — أقوى منها فى الهرم .

والتى تعم هاتين القوتين أنهما شخصيتان :

أعنى التى تنقسم بالكية ، ولا تنقسم بالماهية — وفى نسخة « والماهية » —

أعنى أنها :

إما أن تبقى واحدة بالحدوالماهية .

أو تبطل — وفى نسخة « تتصل » —

والتى تنقسم إلى جزء ما — وفى نسخة « حد ما » — بالكمية ، وهى واحدة بالحد والماهية ، ولا تنقسم إلى أى جزء اتفق .

وهذه كأنها إنما تخالف الأول فى الأقل والأكثر ، وأن الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقى ؛ فإن فعل الذاهب من البصر الضعيف ، ليس يفعل فعل البصر الضعيف .

ويجتمعان — فى نسخة « يجتمعان » — بأن اللون أيضاً ليس ينقسم بانقسام موضوعه ، إلى أى جزء اتفق .

وحده — وفى نسخة « حده » وفى أخرى « حد » — باق بعينه ، بل تنتهى القسمة إلى جزء — وفى نسخة « حد » — إن انقسم إليه فسد اللون .

وإنما الذى يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو

متصل – وفى نسخة بدون عبارة « بما هو متصل » – أعنى صورة الاتصال .

* * *

فهذه المقدمة إذا – وفى نسخة « إذ » وفى أخرى « إذا كانت » – وضعت هكذا ، كانت بينة بنفسها ، أعنى أن كل ما يقبل القسمة بهذين النوعين من القسمة – وفى نسخة بدون عبارة « من القسمة » – فمحله جسم من الأجسام .

وعكسه أيضاً بين وهو أن :

كل ما هو فى جسم فهو يقبل الانقسام بأحد هذين النوعين من الانقسام .

وإذا صح هذا ، فعكس نقيضه صادق ، إن كنت تعرف ما هو عكس النقيض ، وهو أن :

ما لا – وفى نسخة بدون كلمة « لا » – يقبل الانقسام بأحد هذين الوجهين ، فليس يحل فى جسم .

وإذا أضيف إلى هذا ، ما هو بين أيضاً من أمر المعقولات الكلية ، وهو أنها :

ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين .

إذ – وفى نسخة « إذا » – كانت ليست صوراً شخصية . فبين أنه يلزم عنه أن المعقولات ليس محلها جسما من الأجسام ، ولا القوة عليها – وفى نسخة « عنها » – قوة فى جسم .

فلزم أن يكون محلها قوة روحانية ، تدرك ذاتها وغيرها .

وأما أبو حامد ، فلما أخذ النوع الواحد من نوعى الانقسام ، ونفاه عن المعقولات الكلية ، عاند بالقسم الثانى الموجود فى قوة البصر ، وقوة التخيل فاستعمل فى ذلك قولا سفسطائياً .

وعلم النفس أغمض وأشرف — فى نسخة « أشرف وأغمض» — من أن يدرك بصناعة الجدل.

ومع هذا فإنه لم يأت برهان ابن سينان على وجهه .

وذلك أن الرجل إنما بنى برهانه على أن قال .

إن المعقولات إن كانت حالة فى جسم ، فلا يخلو :

أن تحل منه فى شىء غير منقسم .

أو فى منقسم .

ثم أبطل أن تحل فى شىء — وفى نسخة « يحل شىء » — غير منقسم من الجسم .

فلما أبطل هذا نفى — وفى نسخة « بقى » — أن يكون العقل ، إن كان يحل فى جسم ، أن يحل منه فى شىء غير — وفى نسخة بدون كلمة « غير » — منقسم .

ثم أبطل أن يحل من الجسم — وفى نسخة « فى الجسم » وفى أخرى بدون العبارتين جميعاً — فى شىء منقسم .

فبطل أن يحل فى جسم أصلا .

فلما أبطل أبو حامد أحد القسمين ، قال — وفى نسخة « قال أبو حامد » — لا يبعد أن تكون نسبة العقل إلى الجسم نسبة أخرى — وفى نسخة بدون كلمة « أخرى » — وهو بين — وفى نسخة « مبين » — أنه إن نسب إلى الجسم فليس ههنا إلا نسبتان .

إما نسبته — وفى نسخة « نسبة » — إليه إلى محل منقسم — وفى نسخة « ينقسم » —

أو محل غير منقسم .

والذى يتم به هذا البرهان أن العقل ليس له ارتباط بقوة من

قوى النفس ، ارتباط الصورة بالمحل .

فإنه إذا — وفى نسخة بدون كلمة « إذا » — انتفى عنه أنه مرتبط بالجسم ، فلابد أن ينتفى عنه أنه ليس مرتبطاً بقوة من قوى النفس المرتبطة بالجسم — وفى نسخة بدون عبارة « إذا انتفى عنه . . . المرتبطة بالجسم » —

ولو كان مرتبطاً بقوة من قوى النفس —وفى نسخة بدون عبارة « ارتباط الصورة بالمحل . . . قوى النفس » — كما يقول أرسطو ، لم — وفى نسخة بدون كلمة « لم » — يكن له فعل — وفى نسخة « قوة فعل » — إلا بتلك القوة ، ولو كان ذلك كذلك ، لم تدركه — وفى نسخة « تدرك » — تلك القوة .

هذا هو الذى يعتمده أرسطو — وفى نسخة بدون عبارة « لم يكن له فعل . . . أرسطو » — فى بيان أن العقل مفارق .

* * *

فلنذكر أيضاً العناد الثانى الذى أتى به — وفى نسخة « به أتى » وفى أخرى بدون كلمة « أتى » — فى الدليل الثانى الذى استدل به الفلاسفة بعد أن تعرف أن أدلتهم إذا انتقلت من الصناعة التى تخصها ، صارت أعلى مراتبها من جنس الأقاويل الجدلية ؛ ولذلك كان كتابنا هذا ، الغرض منه إنما هو التوقيف —وفى نسخة« التوفيق »— على مقدار الأقاويل المكتوبة فيه المنسوبة للفريقين — وفى نسخة « للفرقتين » — وإظهار رأى — وفى نسخة « أى » — القولين أحق بأن ينسب صاحبه إلى التهافت والتناقض .

* * *

[٢١٣] – قال أبو حامد :

دليل ثان

قالوا : إن كان العلم – وفى نسخة « المعنى » وفى أخرى « معنى العالم » – بالمعلوم الواحد العقلى ، وهو المعلوم – وفى نسخة بدون عبارة « وهو المعلوم » – المجرد عن المواد منطبعاً فى المادة انطباع الأعراض فى الجواهر – وفى نسخة « الجوهر » – الجسمانية ، لزم انقسامه بالضرورة – وفى نسخة « بالصورة » – بانقسام الجسم ، كما سبق ، وإن لم يكن منطبعاً فيه ، ولا منبسطاً عليه .

واستكره لفظ الانطباع فنعدل – وفى نسخة « فنعدل عنه » – إلى عبارة أخرى ، ونقول : هل للعلم نسبة إلى العالم أم لا ؟

ومحال قطع النسبة ؛ فإنه إن انقطعت – وفى نسخة « قطعت » – النسبة عنه فكونه عالما به لم – وفى نسخة « فلم » – صار أولى من كون غيره – فى نسخة « كونه غير » – به عالما – وفى نسخة بدون عبارة « به » وفى أخرى « عالماً به » –

وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام :

إما أن تكون بالنسبة لكل جزء من أجزاء المحل .

أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض .

أولا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه .

وباطل أن يقال : لا نسبة لواحد من الأجزاء ؛ فإنه إذا لم يكن للآحاد نسبة ، لم يكن للمجموع نسبة ؛ فإن المجتمع – وفى نسخة « المجموع » – من المباينات – وفى نسخة « المباين » – مباين .

وباطل أن يقال : النسبة للبعض ؛ فإن الذى لا نسبة له ، ليس هو فى – وفى نسخة « من » – معناه فى شىء ، وليس كلامنا فيه .

وباطل أن يقال لكل جزء مفروض ، نسبة إلى الذات .

لأنه إن كانت النسبة إلى ذات العلم بأسره ، فمعلوم – وفى نسخة بزيادة « أن » – كل واحد من الأجزاء ، ليس هو جزء – وفى نسخة « جزأ من » – المعلوم ، بل هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو» – المعلوم ، كما هو ، فيكون

معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل .

وإن كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي – وفى نسخة « التى هى » – للجزء الآخر إلى ذات العلم .

فذات العلم إذن منقسمة فى المعنى .

وقد بينا أن العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم فى المعنى .

وإن كان نسبة كل واحد إلى شىء من ذات العلم ، غير ما إليه نسبة الآخر ، فانقسام ذات – وفى نسخة « ذلك » وفى أخرى بدون الكلمتين – العلم بهذا – وفى نسخة « بهذه الطريقة » – أظهر ، وهو محال .

ومن هذا يتبين – وفى نسخة « بين » – أن المحسوسات المنطبعة فى الحواس الخمس ، لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية ، منقسمة .

فإن الإدارك معناه حصول مثال المدرك فى نفس المدرك ، فيكون – وفى نسخة « ويكون » – لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية .

* * *

والاعتراض : على هذا ما سبق ؛ فإن تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة ، لا يدرأ – وفى نسخة « تدرك » – الشبهة فيما ينطبع فى القوة الوهمية للشاة ، من عداوة الذئب ، كما ذكروه ؛ فإنه إدراك لا محالة ، وله نسبة إليه .

ويلزم فى تلك – وفى نسخة « ويلزم ترتيب » – النسبة ما ذكرتموه ؛ فإن العداوة ليس أمراً مقدراً ، له كمية مقدارية ، حتى ينطبع مثالها فى جسم مقدر – وفى نسخة « مقدور » – وتنتسب – وفى نسخة « نسبة » وفى أخرى « وتنسب » – أجزاؤها ، إلى أجزائه .

وكون شكل الذئب مقدراً ، لا يغنى – وفى نسخة « لا يكفى » – فإن الشاة أدركت شيئاً سوى شكله ، وهى – وفى نسخة (وهو) – المخالفة ، والمضادة ، والعداوة

وهذه العداوة الزائدة – وفى نسخة « والزيادة » – على الشكل ، من العداوة ليس – وفى نسخة « وليس » – لها مقدار . وقد أدركته بجسم مقدر .

فهذا ضرورة — وفى نسخة « فهذه الضرورة » وفى أخرى « فهذه الصورة » — مشكك — وفى نسخة « مشككة » — فى هذا البرهان . كما فى الأول .

* * *

فإن قال القائل : هلا دفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم فى جوهر متحيز ، لا يتجزأ ، وهو الجزء — وفى نسخة « الجوهر » — الفرد .

قلنا : لأن — وفى نسخة « لالأن » — الكلام فى الجوهر الفرد ، يتعلق بأمور هندسية يطول القول فى حلها .

ثم ليس فيه ما يدفع — وفى نسخة « يرفع » — الإشكال ؛ فإنه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضاً ، فى ذلك الجزء ؛ فإن للإنسان فعلا — وفى نسخة « فعل » — ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة .

ولا تتصور الإرادة ، إلا بعلم .

وقدرة الكتابة فى اليد والأصابع .

والعلم بها ليس فى اليد ؛ إذ لا يزول بقطع اليد ولا إرادتها — وفى نسخة « ولا بإرادتها » — فى اليد » فإنه قد يريدها بعد شلل اليد ، وتعذر — وفى نسخة « ويتقدر » وفى أخرى « ويتعدد » — لا — وفى نسخة بدون كلمة « لا » — لعدم — وفى نسخة « لانعدام » وفى أخرى « الانعدام » — الإرادة ، بل لعدم القدرة .

[٢١٣] — قلت :

كان هذا القول ليس بياناً — وفى نسخة « بيناً » — منفرداً بنفسه ، وإنما هو تتميم المتقدم .

وذلك أن القول المتقدم وضع فيه أن العلم ليس ينقسم بانقسام محله وضعاً .

وفى هذا القول تكلف بيانه باستعمال التقسيم — وفى نسخة « التقسم » — فيه إلى الأنحاء الثلاثة — وفى نسخة « الثالثة » — فالمعاندة — وفى نسخة « بالمعاندة » — الأولى هى باقية عليه ، وإنما

دخلت عليه المعاندة ؛ لأنه لم يستوف المعنيين اللذين — وفى نسخة « الذين » — يقال عليهما الانقسام الهيولانى.

وذلك أنهم لما نفوا عن — وفى نسخة « على » — العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذى تنقسم الأعراض بانقسام محلها .

وكان هناك نوع آخر من الانقسام الجسمانى ، وهو الموجود فى القوى الجسمية — وفى نسخة « الجسمانية » — المدركة ، دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى .

وإنما يتم البرهان إذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل.

وبين أن كل ما له — وفى نسخة « ما قاله » — قوام بالجسم ، فلا بد له من أحد هذين النوعين من الانقسام .

وقد يشك فيما وجد فى الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود : أعنى الذى ليس ينقسم بانقسام موضوعه فى الحد ، هل هو مفارق لموضوعه ؟ أم لا ؟

فإنا — وفى نسخة « فإنما » وفى أخرى بدون العبارتين — نرى أكثر أجزاء الموضوع تبطل ، ولا يبطل هذا النوع — وفى نسخة « النحو » — من الوجود : أعنى الإدراك الشخصى .

فيظن كما أنه لا تبطل الصورة ببطلان الجزء ، أو الأجزاء من — وفى نسخة « فى » وفى أخرى بدون الكلمتين — موضوعها — وفى نسخة « موضوعهما » — أنها ليست تبطل ببطلان الكل .

وأن بطلان فعل الصور من قبل الموضوع ، هو شبيه ببطلان فعل الصانع من قبل الآلة ؛ ولذلك ما يقول أرسطو — وفى نسخة « أرسطوطاليس » —

إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب ، لأبصر كما
ـ وفى نسخة « كما لا » ـ يبصر الشاب .

يريد أنه قد يظن أن الهرم الذى لحق الشيخ فى قوة الإبصار ليس هو من قبل عدم ـ وفى نسخة « من ضعف » ـ القوة ، بل هو من قبل هرم الآلة .

ويستدل على ذلك ببطلان الآلة ، أو أكثر أجزائها فى النوم . والإغماء والسكر ، والأمراض ـ وفى نسخة « والإغماض » ـ التى ـ وفى نسخة بدون كلمة « التى » ـ يبطل فيها إدراك الحواس ؛ فإنه لا يشك أن القوى ليس ـ وفى نسخة « ليست » وفى أخرى بدون العبارتين ـ تبطل ـ وفى نسخة بدون كلمة « تبطل » ـ فى هذه الأحوال ـ وفى نسخة بزيادة « كاملة » ـ

وهذا ـ وفى نسخة « وبهذا » ـ يظهر أكثر فى ـ وفى نسخة « فى أكثر » ـ الحيوانات التى إذا فصلت بنصفين تعيش .

وأكثر النبات هو بهذه الصفة مع أنه ليس فيه قوة مدركة .

* * *

فالكلام فى أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله تعالى به من الناس العلماء الراسخين فى العلم ؛ ولذلك قال سبحانه وتعالى مجيباً فى هذه المسألة للجمهور عندما سألوه :

بأن هذا الطور من السؤال ليس هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ من أطوارهم فى قوله سبحانه :

[وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً]

وتشبيه ـ وفى نسخة « وتشبيههم » ـ الموت بالنوم فى هذا المعنى

فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هى .

فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو — وفى نسخة « وهذا » — دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور — وفى نسخة « للجمهور »:— فى اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من — وفى نسخة « فى » — قوله سبحانه وتعالى

* * *

[اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا] .

[٢١٤] — قطل أ.و حامد :

دليل ثالث

— وفى نسخة « دليل ثالث قال أبو حامد » —

قولهم : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — العلم لو حل — وفى نسخة « كان » — فى جزء من الجسم — ، لكان العالم — وفى نسخة « العلم » — ذلك الجزء، دون سائر أجزاء الإنسان .

والإنسان يقال له: عالم — وفى نسخة « علوم » — والعالمية — وفى نسخة « والعلمية » — صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص .

وهذا هوس — وفى نسخة « هو بين » — فإنه يسمى مبصراً ، وسامعاً ، وذائقاً .

وكذا البهيمة توصف به — وفى نسخة بدون عبارة « وكذا البهيمة توصف به »— وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان فى بغداد ، وإن كان — وفى نسخة بزيادة « هو » — فى جزء من جملة بغداد ، لا فى جملتها ، ولكن يضاف إلى الجملة .

[٢١٤] – قلت:

أما إذا سلم أن العقل ليس – وفى نسخة « لا » – ينسب إلى عضو مخصوص من الانسان ، وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه .
فبيِّن أنه ليس يلزم عنهأن لا يكون محله جسمًا من الأجسام .

وأنه ليس يكون قولنا فى الانسان : إنه عالم ، كقولنا فيه : إنه يبصر ؛ وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو مخصوص ، كان بيناً أنا إذا نسبنا إليه الابصار مطلقاً ، أنه – وفى نسخة « فانه » – يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم فى ذلك .

وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه ، فبين أن قولنا فيه : عالم ، ليس هو من قبل أن جزءاً منه عالم . لكن كيفما كان الأمر ، فى ذلك ، هو غير معلوم بنفسه ، وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصًّا به ، ولا موضعاً خاصًّا – وفى نسخة بدون عبارة « به ولا موضعاً خاصًّا » – من عضو – وفى نسخة « فى عضو » – من الأعضاء ، كالحال فى قوة التخيل – وفى نسخة « التخييل » – والفكر والذكر ، وذلك أنّ مواضع هذه معلومة من الدماغ .

* * *

[٢١٥] – قال أبو حامد :

دليل رابع

– وفى نسخة « دليل رابع ، قال أبو حامد » –

إن كان العلم يحل جزءاً من القلب ، أو – وفى نسخة « و » – الدماغ مثلا ،

فالجهل ضده ، فينبغى أن يجوز — وفى نسخة « أن يكون » — قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ .

ويكون الإنسان فى حالة واحدة عالماً وجاهلا ، بشيء واحد .

فلما استحال ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم ، وأن ذلك المحل واحد ، يستحيل اجتماع الضدين فيه .

فإنه لو كان منقسماً — وفى نسخة « كان فى محل » — لما استحال قيام الجهل ببعضه ، والعلم ببعضه ، لأن الشيء فى محل ، لا يضاد ضده فى محل آخر ، كما تجتمع البلقة فى الفرس الواحد — وفى نسخة بدون عبارة « البلقة فى الفرس الواحد » — والسواد والبياض فى العين الواحدة ، ولكن فى محلين .

ولا يلزم هذا فى الحواس ؛ فإنه لا ضد لإدراكها — وفى نسخة « لإدراكاتها » — ولكنه — وفى نسخة « لأنه » — قد يدرك ، وقد لا يدرك ، فليس بينهما إلا تقابل الوجود والعدم .

فلا جرم نقول يدرك ببعض أجزائه كالعين ، والأذن ، ولا يدرك بسائر بدنه ، وليس فيه تناقض .

ولا يغنى عن هذا قولكم : إن العالمية مضادة للجاهلية ، والحكم عام لجميع البدن ؛ إذ — وفى نسخة بزيادة « لا » — يستحيل أن يكون الحكم فى غير محل العلة .

فالعلم هو المحل الذى قام العلم به .

فإن أطلق الاسم على الجملة ، فبالمجاز ، كما يقال : هو فى بغداد ، وإن كان — وفى نسخة « كان هو » — فى بعضها .

وكما يقال : مبصر . وإن كنا بالضرورة نعلم أن حكم الإبصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين .

وتضاد الأحكام كتضاد العلل ؛ فإن الأحكام تقتصر — وفى نسخة « الحكم يقتصر » — على محل العلل .

ولا يخلص من هذا قول القائل : إن المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الإنسان واحد ؛ فيتضادان عليه ؛ فإن عندكم أن كل جسم فيه حياة ، فهو قابل للعلم

والجهل ، ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى .

وسائر أجزاء البدن عندهم — وفى نسخة « عندكم » — فى قبول العلم على وتيرة واحدة

* * *

الاعتراض : أن هذا ينقلب عليكم فى الشهوة ، والشوق ، والإرادة ؛ فإن هذه الأمور تثبت للبهائم والإنسان ، وهى معان تنطبع فى الجسم ، ثم يستحيل أن ينفر — وفى نسخة « تغير » — عما يشتاق إليه ، فيجتمع فيه النفرة والميل إلى شىء واحد بوجود الشوق فى محل ، والنفرة فى محل آخر.

وذلك لا يدل على أنها لا تحل الأجسام ؛ وذلك لأن هذه القوى . وإن كانت كثيرة ومتوزعة ، على آلات مختلفة ، فلها رابطة واحدة ، وهى النفس ، وذلك للبهيمة والإنسان — وفى نسخة « للإنسان والبهيمة » — جميعاً .

وإذا اتحدت الرابطة استحالت الإضافات المتناقضة ، بالنسبة إليه .

وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبعة — وفى نسخة « منطبع » — فى الجسم كما — وفى نسخة بزيادة « بينا » — فى البهائم .

[٢١٥] — قلت:

هذا الذى حكاه عن الفلاسفة ههنا ، ليس يلزم عنه ، إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلول — وفى نسخة « لحلول » — اللون فيه ، وبالجملة سائر الأعراض .

لا أنه يحل جسما أصلا ، وذلك أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشىء ، والعلم به ، يدل ضرورة على اتحاده ؛ فان الأضداد لا تحل فى محل — وفى نسخة « نوع » — واحد.

وهذا النوع من الامتناع يوجد لسوى الصفات التى هى إدراكات وغير إدراكات .

والذى يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات معاً ؛ أعنى الشىء وضده – وفى نسخة « أو ضده » – وذلك لا يمكن أن يكون إلا بادراك غير منقسم ، فى محل غير منقسم ؛ فان الحاكم هو واحد ضرورة .

ولذلك قيل : إن العلم بالأضداد علم واحد .

فهذا النحو من القبول هو الذى يخص النفس ضرورة .

ولكن قد تبين عندهم أن هذه هى حال الحس المشترك الحاكم على الحواس الخمس ، وهو عندهم جسمانى ؛ فلذلك ليس فى هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسما ؛ لأنا قد قلنا : إن الحلول يكون على نوعين .

حلول صفات غير مدركة .

وحلول صفات مدركة .

والذى عارضهم به فى هذا القول صحيح ، وهو أن النفس النزوعية لا تنزع الى المتضادات معاً ، وهى مع هذا جسمانية .

* * *

ولست أعلم أحداً من الفلاسفة احتج بهذا – وفى نسخة « هذا » وفى أخرى « فى هذا » – فى – وفى نسخة « على » – إثبات بقاء – وفى نسخة بدون كلمة « بقاء » – النفس ، إلا من لا يؤبه بقوله ، وذلك أن خاصة كل قوة مدركة – وفى نسخة « غير مدركة » – أن لا يجتمع فى إدراكها النقيضان ، كما أن ، خاصة المتضادين خارج النفس أن لا يجتمعا فى موضوع واحد ، فهذا – وفى نسخة « فبهذا » – تشترك فيه القوى المدركة مع القوى الغير مدركة – وفى نسخة « الغير المدركة » –

ويخص – وفى نسخة « وتختص » – القوى المدركة أنها تحكم

على الأضداد الموجودة معاً ، أى يعلم أحدها بعلم الثانى

ويخص – وفى نسخة « وتختص » – القوى الغير نفسانية – و نسخة « الغير النفسانية » – أنها تنقسم بانقسام الجسم ، فيوجد فى الأجزاء المختلفة من الجسم الوحد ، الأضداد معاً ، لا – و نسخة « إلا » – فى جزء واحد .

والنفس لما كانت – وفى نسخة « كان » – محلا – وفى نسخة « محلها » – لا ينقسم هذا الانقسام ، لم يعرض لها أن يوجد فيها النقيضان معا فى جزءين من المحل .

ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أقاويل من لم يحصل آراء القوم فى هذه الأشياء .

فما أبعد فهم من يجعل الدليل عل بقاء النفس ، أنها لا – وفى نسخة « لم » – لا تحكم على المتناقضات – وفى نسخة « المناقضات » – معاً ؛ لأنه إنما ينتج .
من ذلك أن محلها واحد غير منقسم .

وما – وفى نسخة « وأما » – الدليل على أن المحل الغير منقسم – وفى نسخة « الغير المنقسم » – انقسام محل – وفى نسخة بدون كلمة « محل » – الأعراض أنه غير منقسم أصلا .

* * *

[٢١٦] – قال أبو حامد : – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » –:

دليل خامس

– وفى نسخة « الدليل الخامس » –

قولهم : إن كان العقل يدرك المعقول – وفى نسخة « المعقولات » – بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه .

والتالى محال . فإنه – وفى نسخة « لأنه » – يعقل نفسه

فالمقدم محال .

قلنا : مسلم — وفى نسخة « نسلم » — أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم .

ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم — وفى نسخة « المقدم والتالى » —

بل نقول : لا نسلم — وفى نسخة « ما يُسَلَّم » وفى أخرى « من يسلم؟ » — لزوم التالى ، وما الدليل عليه ؟

فإن قيل : الدليل عليه أن الإبصار لما كان بجسم ، فالإبصار لا يتعلق بالإبصار . فالرؤية — وفى نسخة « والرؤية » وفى أخرى « بالرؤية » — لا — وفى نسخة « فلا » — ترى ، والسمع لا يسمع ، وكذا سائر الحواس .

فإن كان سعقل لا يدرك أيضاً — وفى نسخة « أيضاً لا يدرك » — إلا بجسم ، فلم يدرك نفسه ؟ والعقل كما يعقل غيره ، يعقل نفسه ، فإن الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه — وفى نسخة بدون عبارة « فإن الواحد منا . . يعقل نفسه » — ويعقل أنه عقل غيره ، وأنه عقل نفسه .

قلنا : ما ذكرتموه فاسد من وجهين :

أحدهما : أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم — وفى نسخة « العالم » — الواحد علماً — وفى نسخة « عالماً » — بغيره وعلماً — وفى نسخة « عالماً » — بنفسه . ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادة — وفى نسخة « العادات » — عندنا جائز .

والثانى : وهو أقوى ، أنا — وفى نسخة « إذا » — سلمنا هذا فى الحواس . ولكن لم إذا امتنع ذلك فى بعض الحواس ، يمتنع فى بعض ؟ وأى بعد فى أن يفترق حكم الحواس فى وجه الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسمانية ، كما اختلف البصر واللمس فى أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة .

وكذا الذوق ، ويخالفه — وفى نسخة « يخالفه » — البصر ؛ فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه ، لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه .

وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم .

فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ، ويخالف سائرها

فى أنها تدرك نفسها — وفى نسخة « أنها لا تدرك نفسها » وفى نسخة « فى الإدراك » وفى رابعة « فى أنه لا يدرك نفسه » — .

[٢١٦] : قلت :

أما العناد الأول : وهو قوله : إنه يجوز أن تخرق — وفى نسخة « تنخرق » — العادة ، فيبصر البصر ذاته ، فقول فى نهاية — وفى نسخة « غاية » — السفسطة والشعوذة ، وقد تكلمنا فى هذا فيما سلف .

وأما العناد الثانى : وهو قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسمانى يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى حركهم إلى هذا ، علم امتناع هذا .

وذلك أن الأدراك هو شىء يوجد بين فاعل ومنفعل ، وهو المدرَك والمدرِك .

ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعلا — وفى نسخة «منفعلا» — له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — من جهة واحدة .

فإذا وجد فاعلا ومنفعلا — وفى نسخة « منفعلا » — فمن جهتين: أعنى أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — الفعل — وفى نسخة « العقل » — يوجد له من جهة الصورة ، والانفعال من قبل الهيولى .

فكل مركب لا يعقل ذاته ، لأن ذاته تكون غير الذى به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — يعقل ، لأنه إنما يعقل بجزء من ذاته ، ولأن العقل هو المعقول .

فلو عقل المركب ذاته ، لعاد المركب بسيطاً ، وعاد الكل هو الجزء .

وذلك كله مستحيل .

وهذا القول إذا ثبت ههنا ، كان مقنعاً ، وإذا كتب على الترتيب البرهانى ، وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه ، أمكن أن يعود برهانياً .

* * *

[٢١٧] — قال أبو حامد : — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » — :

دليل سادس

— وفى نسخة « دليل ساس ، قال أبو حامد » —

قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية — وفى نسخة « بالجسمانية » — كالإبصار، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له — وفى « نسخة وما يدعى آلته » وفى أخرى « وما يدعى آلة له » وفى رابعة « وما يدعى أنه آلته » — .

فدل — وفى نسخة « فدل على » — أنه ليس آلة له ، ولا محلا ؛ وإلا — وفى نسخة بدون كلمة « وإلا » — لما أدركه — وفى نسخة « أدركها » — .

والاعتراض : وفى نسخة « الاعتراض » — على هذا كالاعتراض على الذى قبله .

فإنا نقول : لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة — وفى نسخة « جرى به » وفى أخرى « جار » — على العادة ؛ إذ — وفى نسخة « أو » — نقول :

لم يستحيل — وفى نسخة « لم يستحل » — أن تفترق الحواس فى هذا المعنى ، وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام ، كما سبق ؟

ولم قلتم : إن ما هو قائم فى جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ؟

ولم يلزم — وفى نسخة « تلتزموا » — أن يحكم من جزئى معين على كلى مرسل .

* * *

ومما عرف بالاتفاق بطلانه ، وذكر فى المنطق ، أن يحكم بسبب جزئى ، أو جزئيات كثيرة ، على كلى ، حتى مثلوه — وفى نسخة « مثلوا » — بما إذا قال الإنسان :

إن كل حيوان فإنه يحرك عند المضغ فكه الأسفل .

لأنا استقرأنا الحيوانات كلها . فرأيناها كذلك .

فيكون ذلك لغفلته عن التمساح ؛ فإنه يحرك فكه الأعلى .

وهؤلاء لم يستقرئوا ، إلا الحواس الخمس ، فوجدوها على وجه معلوم ، فحكموا على الكل به .

فلعل العقل حاسة أخرى — وفى نسخة بدون كلمة « أخرى » — تجرى من سائر — وفى نسخة « تجرى هذه » — الحواس مجرى التمساح ، من سائر الحيوانات.

فتكون إذن الحواس مع كونها جسمانية ، منقسمة :

إلى ما يدرك محلها .

وإلى ما لا يدرك .

كما انقسمت :

إلى ما يدرك مدركه من غير مماسته كالبصر .

وإلى ما لا يدرك إلا باتصال ، كالذوق واللمس .

فما ذكروه أيضاً إن أورث ظنّاً ، فلا يورث يقيناً موثوقاً به .

فإن قيل : لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس ، بل نعول على البرهان ، ونقول :

لو كان القلب أو الدماغ — وفى نسخة « والدماغ » — هو — وفى نسخة « آلة » — نفس الإنسان ، لكان لا يعزب عنه إدراكهما ، حتى لا يخلو عن أن يعقلهما جميعاً ، كما أنه لا يخلو عن إدراك نفسه ؛ فإن أحداً لا يعزب ذاته عن ذاته ، بل يكون مثبتاً لنفسه فى نفسه أبداً .

والإنسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ، أو لم يشاهد بالتشريح من إنسان آخر ، لا يدركهما ، ولا يعتقد وجودهما .

فإن كان العقل حالاً فى جسم ، فينبغى أن يعقل ذلك الجسم أبداً ، أو

لا يدركه أبداً — وفى نسخة بزيادة « الاعتراض » — .

وليس واحد من الأمرين بصحيح ، بل يعقل — وفى نسخة بزيادة « ذاته » — حالة ، ولا يعقل — وفى نسخة بزيادة « ذاته » — حالة .

* * *

وهذا التحقيق وهو أن الإدراك الحال فى محل ، إنما يدرك المحل لنسبة — وفى نسخة « بنسبته » — له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — إلى المحل ، ولا يتصور أن يكون له نسبة إليه سوى الحلول فيه ، فليدركه — وفى نسخة « فلا يدركه » — أبداً ، وإن كان هذه النسبة لا تكفى ، فينبغى أن لا — وفى نسخة « فلا ينبغى أن » — يدرك أبداً ؛ إذ لا يمكن أن يكون له نسبة أخرى إليه ، كما أنه لما أن كان يعقل نفسه ، عقل نفسه أبداً ، ولم يغفل — وفى نسخة « يعقل » — عنه بحال .

قلنا : الإنسان ما دام يشعر بنفسه ، ولا يغفل عنه ؛ فإنه يشعر بجسده ، وجسمه .

نعم لا يتعين له اسم القلب ، وصورته ، وشكله ، ولكنه يثبت نفسه جسماً ، حتى يثبت نفسه فى ثيابه وفى بيته .

والنفس الذى ذكروه لا يناسب البيت والثوب — وفى نسخة « الثوب والبيت » —

فإثباته لأصل الجسم ملازم له ، وغفلته عن شكله واسمه ، كغفلته عن محل الشم ، وأنهما زائدتان فى مقدم الدماغ ، شبيهتان بحلمتى الثدى .

فإن كل — وفى نسخة « كان » — إنسان يعلم ، أنه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الإدراك لا يتشكل له ، ولا يتعين ، وإن كان يدرك أنه إلى الرأس أقرب منه إلى العقب ، ومن جملة الرأس ، إلى داخل الأنف ، أقرب — وفى نسخة بدون عبارة « منه إلى العقب . . . الأنف أقرب » — منه إلى داخل الأذن .

فكذلك يشعر الإنسان بنفسه ، ويعلم أن هويته التى بها قوامه إلى قلبه وصدره أقرب منه إلى رجله ؛ فإنه يقدر نفسه باقياً مع عدم الرجل ، ولا يقدر على تقدير نفسه باقياً ، مع عدم القلب .

فما ذكروه من أنه يغفل — وفى نسخة « يعقل »— عن الجسم تارة ، وتارة لا يغفل — وفى نسخة « يعقل » — عنه ، ليس كذلك .

[٢١٧] — قلت :

أما اعتراضه على أن ما هو جسم ، أو قوة فى جسم ، فليس يعقل ذاته بدليل أن الحواس هى قوى — وفى نسخة « قوة » — مدركة فى أجسام ، وهى لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين .

وتشبيهه بالاستقراء المستعمل فى أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فليس هو لعمرى مثله من جهة .

وهو مثله من جهة .

أما مخالفته له ، فإن — وفى نسخة « فلأن» —الواضع بالاستقراء ، أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل ، فهذا استقراء ناقص ، من قبل أنه لم يستقرئ — وفى نسخة « يستقر » — فيه جميع أنواع — وفى نسخة بدون كلمة « أنواع » — الحيوانات .

وأما الواضع أن كل حاسة ، فهى لا تدرك ذاتها ، فهو لعمرى استقراء مستوفى ؛ إذ كان ليس ههنا حاسة سوى الحواس الخمس .

وأما الحكم من قبل ما يشاهد من أمر الحواس ، أن كل قوة مدركة ليست فى جسم ، فهو شبيه بالاستقراء ، الذى يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكه الأسفل ؛ لأن الواضع لهذا ، كما أنه لم يستقرئ جميع الحيوانات ، كذلك الواضع أن كل قوة مدركة ؛ فليست فى الحسم من قبل أن الأمر فى الحواس كذلك لم يستقرئ جميع القوى المدركة .

* * *

وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان فى جسم ، لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك .

وليس من أقاويل الفلاسفة .

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجود شىء أدركه بحده ، وليس الأمر كذلك ؛ لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، وليس — وفى نسخة « ولسنا » — ندرك حدها . .

ولو كنا ندرك حد النفس مع جودها ، لكنا — وفى نسخة « لكنه » — ضرورة نعلم من وجودها — وفى نسخة « من حدها » وفى أخرى « من هو حدها » وفى رابعة « حدها من وجودها » وفى خامسة « من حدها وجودها » — أنها فى جسم ، أو ليست فى جسم .

لأنها إن كانت فى جسم — وفى نسخة « الجسم » — كان الجسم ضرورة ، مأخوذاً فى حدها .

وإن لم تكن فى جسم ، لم يكن الجسم مأخوذاً فى حدها .

فهذا هو الذى ينبغى أن يعتقد فى هذا .

* * *

وأما معاندة أبى حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها فى جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الجسم .

فهو لعمرى حق .

وقد — وفى نسخة « و » — اختلف القدماء فى هذا ، لكن ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواما بالجسم فإن ذلك ليس بيناً بنفسه ، وهو — وفى نسخة « وهذا » — الأمر الذى اختلف

فيه الناس قديماً وحديثاً ؛ لأن الجسم .

إن كان لها — وفى نسخة « إن كان » وفى أخرى « أن لها » — بمنزلة الآلة ، فليس لها قوام به .

وإن كان بمنزلة محل العرض للعرض — وفى نسخة « للذات » — لم يكن لها — وفى نسخة « له » — وجود إلا بالجسم .

* * *

[٢١٨] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » —

دليل سابع

— وفى نسخة « دليل سابع قال أبو حامد » وفى أخرى « دليل تاسع قال أبو حامد » — :

قالوا : القوى الداركة — وفى نسخة « المدركة » — بالآلات الجسمية — وفى نسخة « الجسمانية » — يعرض لها فى المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها .

وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك ، توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها الأخفى الأضعف .

كالصوت العظيم للسمع .

والنور العظيم للبصر .

فإنه ربما يفسد أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة .

بل — وفى نسخة « وكذلك مدركات الذوق فإن » بدل « والمرئيات الدقيقة بل » — من ذاق الحلاوة الشديدة ، لا يحس بعده بحلاوة دونها — وفى نسخة « دونه » —

* * *

والأمر فى القوى العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات — وفى نسخة «النظريات » — الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها .

وإن عرض لها فى بعض الأوقات كلال ؛ فذلك لاستعمالها القوة الخيالية ، واستعانتها بها ، فتضعف آلة – وفى نسخة بدون كلمة « آلة » – القوة الخيالية ، فلا تخدم العقل

الاعتراض : – وفى نسخة بدون كلمة « الاعتراض » – وهذا من الطراز السابق ؛ فإنا نقول : لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الأمور – وفى نسخة « هذا الأمر » – فليس ما يثبت منها للبعض يجب أن يثبت للآخر ، بل لا يبعد أن تتفاوت الأجسام ، فيكون :

منها ما يضعفها نوع من الحركة

ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها ، وإن كان يؤثر فيها ، فيكون ثم سبب يجدد قوتها ، بحيث لا تحس بالأثر فيها .

فكل هذا ممكن ؛ إذ الحكم الثابت لبعض الأشياء ليس يلزم أن يثبت لكلها – وفى نسخة « لكله » وفى أخرى « لكلهما » –

[٢١٨] – قلت :

هذا دليل قديم من أدلتهم ، وتحصيله – وفى نسخة « وتحصيلهم » – أن العقل إذا أدرك معقولا قوياً ، ثم عاد بعقبه إلى إدراك ما دونه ، كان إدراكه له أسهل .

وذلك مما يدل على أن إدراكه ليس بجسم ؛ لأنا نجد القوى الجسمية المدركة ، تتأثر عن مدركاتها القوية تأثراً – وفى نسخة « تأثيراً » – يضعف بها إدراكها ، حتى لا تمكن فيها – وفى نسخة بدون عبارة « فيها » – أن تدرك الهينة الأدراك بأثر إدراكها القوية الأدراك .

والسبب فى ذلك أن كل صورة تحل فى جسم فحلولها فيه يكون بتأثر ذلك الجسم عنها ، عند حلولها فيه ؛ لأنها مخالفة ولابد ، وإلا لم تكن صورة فى جسم .

فلما وجدوا قابل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات ، قطعوا على أن ذلك – وفى نسخة «أن كل ذلك» – القابل ليس بجسم .

وهذا لا عناد – وفى نسخة « فهذا العناد » – له ، فإن كل – وفى نسخة « كلٌّ » وفى أخرى « فإن كان له » – ما يتأثر من المحال – وفى نسخة « المحل » – عن حلول الصورة فيه تأثراً – وفى نسخة « تأثيراً » – موافقاً – وفى نسخة « موفقاً » – أو منافراً ، قليلا كان أو كثيراً ، فهو جسمانى، ضرورة .

وعكس هذا أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسمانى ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه ، وقدر تأثره – وفى نسخة « تأثيره » – هو ، على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم .

والسبب فى هذا أن كل كون ، فهو تابع لاستحالة .

فلو حلت صورة – وفى نسخة بدون عبارة « للجسم ، والسبب .. حلت صورة » – فى جسم بغير استحالة ، لأمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها .

* * *

[٢١٩] – قال أبو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » –

دليل ثامن

– وفى نسخة « دليل ثامن قال أبو حامد » –

قالوا : أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء – وفى نسخة «الشىء» – بالوقوف – وفى نسخة « والوقوف » – عند الأربعين سنة ، فما بعدها .

فيضعف البصر والسمع وسائر القوى .

والقوة العقلية فى أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك – وفى نسخة بزيادة « فى أكثر الأمور » وفى أخرى بزيادة فى أكثر الأمر » – .

ولا يلزم على هذا تعذر النظر فى المعقولات عند حلول المرض فى البدن ، وعند الخوف بسبب الشيخوخة ؛ فإنه مهما بان أنه يتقوى مع ضعف البدن فى بعض الأحوال، فقد بان قوامه بنفسه ، فتعطله عند تعطل البدن ، لا يوجب كونه قائماً بالبدن .

فإن استثناء عين التالى لا ينتج ؛ فإنا نقول :

إن كانت القوة العقلية قائمة بالبدن ، فيضعفها ضعف البدن — وفى نسخة بزيادة « فى بعض الأحوال فقد بان قوامه بنفسه » — بكل حال .

والتالى محال .

فالمقدم محال .

وإذا قلنا :

التالى موجود فى بعض الأحوال .

فلا يلزم أن يكون المقدم موجوداً .

ثم السبب فيه أن النفس لها فعل بذاتها ، إذا لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل ؛ فإن للنفس فعلين :

فعل بالقياس إلى البدن ، وهو السياسة له وتدبيره .

وفعل بالقياس إلى مبادئه ، وإلى ذاته ، وهو إدراك المعقولات .

وهما متمانعان متعاندان .

فمهما اشتغل بأحداهما انصرف عن الآخر .

وتعذر عليه الجمع بين الأمرين .

وشواغله من جهة البدن :

الإحساس ، والتخيل ، والشهوات ، والغضب ، والخوف ، والغم ، والوجع .

فإذا أخذت تفكر فى معقول تعطل عليك كل هذه الأشياء الأخر — وفى نسخة بدون كلمة « الآخر » — .

بل مجرد الحس قد يمنع من إدراك العقل ونظره ، من غير أن يصيب آلة العقل شيء ، أو يصيب ذاتها آفة .

والسبب فى ذلك — وفى نسخة « فى كل ذلك » — اشتغال النفس بفعل — وفى

نسخة « بفصل » — عن فعل — وفى نسخة « فصل » — ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والخوف والمرض؛ فإنه أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — مرض فى الدماغ .

وكيف يستبعد التمانع فى اختلاف جهتى فعل للنفس ، وتعدد الجهة الواحدة قد — وفى نسخة « الواحدة لا » وفى أخرى بدون الكلمتين — يوجب التمانع ؟ فإن :

الفَرَقَ يذهل عن الوجع .

والشهوة عن الغضب.

والنظر فى معقول عن معقول آخر .

وآية أن المرض الحال فى البدن ليس يتعرض لمحل العلوم، أنه إذا عاد صحيحاً ، لم يفتقر إلى تعلم العلوم من رأس، بل تعود هيأة نفسه كما كانت ، وتعود تلك العلوم بعينها ، من غير استئناف تعلم.

* * *

الاعتراض : وفى نسخة « والاعترض » — : أنا — وفى نسخة « أن » وفى أخرى « إنما » — نقول : نقصان القوى وزيادتها لها أسباب كثيرة لا تنحصر . فقد يقوى :

بعض القوى فى ابتداء العمر .

وبعضها فى الوسط .

وبعضها فى الآخر .

وأمر العقل أيضاً كذلك فلا يبقى إلا أن يدعى الغالب .

ولا بعد فى أن يختلف الشم والبصر ، فى أن :

الشم يقوى بعد الأربعين.

والبصر يضعف .

وإن تساويا فى كونهما حالين فى الجسم .

كما تتفاوت هذه القوى فى الحيوانات .

فيقوى الشم من — وفى نسخة « فى » — بعضها .

والسمع من — وفى نسخة « فى » — بعضها .

والبصر من – وفى نسخة « فى » – بعضها .

لاختلاف فى أمزجتها لا يمكن الوقوف على ضبطه .

فلا يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضاً يختلف فى حق الأشخاص ، وفى حق الأحوال .

ويكون أحد الأسباب فى سبق الضعف إلى البصر دون العقل ، أن البصر أقدم؛ فإنه مبصر فى أول فطرته ، ولا يتم عقله إلا بعد خمسة[1] عشر سنة ، أو زيادة ، على ما شاهدناه – وفى نسخة « يشاهد » – اختلاف الناس فيه حتى قيل : إن الشيب إلى شعر الرأس ، أسبق منه إلى شعر اللحية ؛ لأن شعر الرأس أقدم .

فهذه الأسباب إن خاض الخائض فيها ، ولم يرد هذه الأمور إلى مجارى العادات ، فلا يمكن أن يبنى عليها علم موثوق به ؛ لأن جهات الاحتمال فيما تزيد بها القوى أو تضعف ، لا تنحصر ، فلا – وفى نسخة « ولا » وفى أخرى « فالا » – يورث شيء من ذلك يقيناً .

[٢١٩] – أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزى .

وكان الحار الغريزى يدركه النقص بعد الأربعين .

فقد ينبغى أن يكون العقل فى ذلك ، كسائر القوى ، أعنى أنه يلزم إن كان – وفى نسخة « أن يكون » – موضوعه الحار الغريزى أن يشيخ – وفى نسخة « لشيخ » وفى أخرى « بشيخ » وفى رابعة « للشيخ » – بشيخوخته .

وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل – وفى نسخة بدون عبارة « أن يشيخ . . . للعقل » – والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها .

* * *

(١) كذا فى الأصول وصوابها (خمس عشرة سنة) .

[٢٢٠] — قال أبو حامد — وفى نسخة بدون عبارة « قال أبو حامد » —:

دليل تاسع

— وفى نسخة « دليل تاسع ، قال أبو حامد » —

قالوا : كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم مع عوارضه ؟ وهذه الأجسام — وفى نسخة « الأجزام » — لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبيا انفصل من الجنين ، فيمرض مرارا ، ويذبل ، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول :

لم يبق فيه بعد الأربعين شيء من الأجزاء التى كانت موجودة عند الانفصال .

بل كان أول وجوده من أجزاء — وفى نسخة بدون عبارة « التى كانت . . . من أجزاء » — المنى فقط ، ولم يبق فيه شيء من أجزاء المنى ، بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره ، فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم .

ونقول : هذا الإنسان هو ذلك الإنسان بعينه ، وحتى إنه يبقى منه علوم من أول صباه ، ويكون قد تبدل جميع أجسامه — وفى نسخة « إحساسه » — .

فدل أن للنفس وجودا سوى البدن ، وأن البدن آلته .

• • •

الاعتراض: أن هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة ، إذا قيست حالة كبرها بحالة الصغر ؛ فإنه يقال : إن هذا ذاك بعينه ، كما يقال فى الإنسان ، وليس يدل ذلك على أن له وجودا غير الجسم .

وما ذكر فى العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة ؛ فإنه يبقى — وفى نسخة «فإنها يبقى » — فى — وفى نسخة « من » — الصبى — وفى نسخة « الصبيان » — إلى الكبر — وفى نسخة « الكبير» — وإن تبدل — وفى نسخة « ويتبدل » وفى أخرى « إن تبدل » — أجزاء — وفى نسخة « سائر أجزاء » — الدماغ — وفى نسخة « أجزاء الكبر » —

[٢٢٠] ــ قلت :

هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء ، فى بقاء النفس ، وإنما استعملوه ــ وفى نسخة «استعمله» وفى أخرى بحذف العبارتين ــ فى أن فى الأشخاص جوهراً باقياً من الولادة إلى الموت ، وأن الأشياء ليست فى سيلان دائم ، كما اعتقد ذلك كثير من القدماء ، فنفوا ــ وفى نسخة « فينفوا » ، وفى أخرى بدون العبارتين ــ المعرفة ــ وفى نسخة « المهرفما » وفى أخرى بدون العبارتين ــ الضرورية ــ ــ وفى نسخة « الضرورة » وفى أخرى « لضرورية » وفى رابعة بدون العبارات جميعاً ــ حتى اضطر ــ وفى نسخة « اضطروا » ــ أفلاطون ــ وفى نسخة « فلاطون » ــ إلى إدخال الصور ، فلا معنى للتشاغل بذلك .

واعتراض أبى حامد على هذا الدليل صحيح .

* * *

[٢٢١] ــ قال أبو حامد ــ وفى نسخة بدون عبارة « دليل عاشر » ــ :

دليل عاشر

ــ وفى نسخة « دليل عاشر ، قال أبو حامد » ــ

فالوا : القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التى يسميها المتكلمون أحوالا ، فتدرك الإنسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص إنسان معين ، وهو غير ــ وفى نسخة « علم » ــ الشخص المشاهد ؛ فإن المشاهد ــ وفى نسخة بدون عبارة « فإن المشاهد » ــ .

فى مكان مخصوص .

ولون مخصوص .

ومقدار مخصوص .

ووضع مخصوص .

والإنسان المعقول المطلق — وفى نسخة « المطلق المعقول » وفى أخرى بدون كلمة « المعقول» — مجرد عن هذه الأمور — وفى نسخة « الخواص» — بل يدخل فيه كل ما يبطلق عليه اسم الإنسان ، وإن لم يكن على لون المشاهد ، وقدره ، ووضعه ، ومكانه ؛ بل الذى يمكن وجوده فى المستقبل ، يدخل فيه . بل لو عدم الإنسان يبقى حقيقة الإنسان فى النقل مجرداً عن هذه الخواص .

وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصاً ، فيحصل منه للعقل حقيقة ذلك الشخص ، كليا مجرداً عن المواد والأوضاع ، حتى تنقسم أوصافه إلى ما هو ذاتى — وفى نسخة « له ذاتى » وفى أخرى « ذاتى له » — كالجسمية للشجر والحيوان... إلى آخر الفصل[1].

[٢٢١] — قلت :

معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل : هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة فى النوع ، معنى واحداً تشترك فيه ، وهى ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به . الأشخاص من حيث هى أشخاص .

من المكان ، والوضع ، والمواد .

التى من قبلها تكثرت .

فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ، ولا ذاهب — وفى نسخة «ذهاب» — بذهاب شخص من الأشخاص التى يوجد فيها هذا المعنى .

ولذلك كانت العلوم أزلية ، وغير كائنة ولا فاسدة ، إلا بالعرض ، أى من قبل اتصالها بزيد وعمرو :

أى — وفى نسخة « وأى » وفى أخرى « رأى » — أنها فاسدة من قبل الاتصال ، لا — وفى نسخة « إلا » — أنها فاسدة فى نفسها ،

---

(١) انظر تمام النص فى « تهافت الفلاسفة » .

إذ لو كانت كائنة فاسدة ، لكان هذا الاتصال موجوداً فى جوهرها ولكانت لا تجتمع فى شيء واحد .

* * *

قالوا – وفى نسخة بدون عبارة « قالوا » – : وإذا – وفى نسخة « وإذ » – تقرر هذا – وفى نسخة « ذلك » وفى أخرى بدون الكلمتين – من أمر العقل ، وكان فى النفس ، وجب أن تكون النفس – وفى نسخة بدون كلمة « النفس » – غير منقسمة بانقسام الأشخاص .

وأن تكون أيضاً معنى واحداً فى زيد وعمرو .

* * *

وهذا الدليل فى العقل قوى ؛ لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء .

وأما النفس ؛ فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التى تعددت بها الأشخاص ؛ فان المشاهير – وفى نسخة « المشاهد » – من الحكماء يقولون ليس تخرج من طبيعة الشخص ، وإن كانت مدركة .

ومنظر هو فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – هذا الموضع .

* * *

وأما الاعتراض الذى اعترض عليهم أبو حامد ، فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصى ، والكلية عارضة له ؛ ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – يشبه – وفى نسخة « شبيه » – نظره إلى المعنى المشترك فى الأشخاص بنظر – وفى نسخة « يظن » – الحس – وفى نسخة « الحنس » – الواحد ، مراراً كثيرة ، فإنه واحد عنده ، لا أنه معنى كلى .

فالحيوانية مثلا فى زيد هى بعينها بالعدد – وفى نسخة بدون عبارة « بالعدد » – التى أبصرها – وفى نسخة بزيادة « بالعدد » – فى خالد .

وهذا كذب ؛ فإنه لوكان هذا هكذا ، لما كان بين إدراك الحس ، وإدراك العقل فرق .

* * *

ولم ننقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل [١].

---

(١) انظره فى كتاب (تهافت الفلاسفة) .

المسألة الثالثة *

من الطبيعيات

– وفى نسخة « المسألة التاسعة عشرة . قال ا بن رشد باستحالة الفناء على النفوس البشرية » وفى أخرى « هذه المسألة الثالثة من الطبيعيات » وفى رابعة بدون عنوان أصلا –

وكذلك قال أ بو حامد – وفى نسخة بدون عبارة « أبو حامد » – بعد هذا إن – وفى نسخة « هذا » وفى أخرى « هذيان » – للفلاسفة على أن النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين :

أحدهما:أن النفس ، إن عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال :

---

* ومما تجدر ملاحظته أن ابن رشد فى هذه المسألة خالف طريقته من جهتين :

الجهة الأولى : أنه لم يستعمل العنوان الذى استعمله الغزالى للمسألة وقد جرى ابن رشد فى كل المسائل التى سبقت على أن يجعل عنوان المسألة التى يدرسها نفس العنوان الذى وضعه الغزالى لها .

الجهة الثانية : أنه لم يقتبس نصوص هذه المسألة من الغزالى ثم يعقب عليها بالنقد ، بل ساق القول كله بعبارته ، ومن أراد أن يعرف وجهة نظر الغزالى من نص عبارته فليرجع إلى صفحات ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ من كتاب تهافت الفلاسفة ، الطبعة الثالثة ، نشر دار المعارف .

ولهذا لم نستعمل الأرقام التى اعتدنا أن نستعملها لنربط بما بين النص المنقود والنص الناقد ؛ لعدم وجود النص المنقود .

وعنوان هذه المسألة كما هو وارد فى كتاب « تهافت الفلاسفة » هو (مسألة : فى إبطال قولهم : إن النفوس الإنسانية ، يستحيل عليها العدم ، بعد وجودها ، وأنها سرمدية ، لا يتصور فناؤها) .

إما أن تعدم مع عدم البدن .

وإما أن تعدم من قبل ضد موجود لها .

أو تعدم — وفى نسخة « وتعدم » وفى أخرى « و » — بقدرة القادر.

وباطل أن تعدم بعدم البدن ؛ فإنها مفارقة — وفى نسخة « فإنه مفارق » وفى أخرى « فإنها مفارقة للبدن » وفى رابعة « وباطل أن تعدم بعدم ، فإنها مفارقة » — للبدن .

وباطل أن يكون لها ضد ؛ فإن الجوهر المفارق ، ليس له ضد

وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف[1] .

* * *

واعتراضهم — وفى نسخة « واعترضهم » — هو بأنا لا — وفى نسخة « بألا » — نسلم :

أنها مفارقة للبدن .

وأيضاً فإن المختار عند ابن سينا أن تكون النفس متعددة بتعدد الأبدان ؛ لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه ، فى جميع الأشخاص ، تلحقه محالات كثيرة .

منها : أن يكون إذا علم زيد شيئاً يعلمه — وفى نسخة « علمه » — عمرو .

وإذا جهله عمرو ، جهله — وفى نسخة « عمرو وجهله » — زيد.

إلى غير ذلك من المحالات التى تلزم هذا الوضع .

فهو يرد على هذا القول بأنها إذا نزلت متعددة — وفى نسخة

---

(١) هكذا يلخص ابن رشد أفكار الغزالى ولا يسوق عبارة الغزالى نفسها ، كما جرت عادته فى المسائل الثمانى عشرة السابقة .

« معقدة » — بتعدد الأجسام ، لزم أن تكون مرتبطة بها ، فتفسد ضرورة ، بفساد الأجسام .

* * *

وللفلاسفة أن يقولوا : إنه ليس يلزم إذا كان شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة .

مثل النسبة التى بين العاشق والمعشوق .

ومثل النسبة التى بين الحديد وحجر المغناطيس — وفى نسخة « المغنطيس » — أن يكون إذا فسد أحدهما ، فسد الآخر .

ولكن للمنازع أن يسألهم عن المعنى الذى به تشخصت — وفى نسخة بدون عبارة « به » وفى أخرى « تشخصت به » — النفوس وتكثرت كثرة عددية ، وهى مفارقة للمواد فإن الكثرة العددية الشخصية ، إنما — وفى نسخة « أما » — أتت من قبل المادة .

* * *

لكن لمن يدعى بقاء — وفى نسخة « بفناء » — النفس وتعددها أن يقول : إنها فى مادة لطيفة ، وهى الحرارة النفسانية التى تفيض من الأجرام السماوية ، وهى الحرارة التى ليست هى ناراً . ولا فيها مبدأ نار ، بل فيها— وفى نسخة بدون عبارة « فيها » — النفوس — وفى نسخة « النفس » — المخلقة — وفى نسخة « المختلفة » — للأجسام التى ههنا ، وللنفوس التى تحل فى تلك الأجسام .

فإنه — وفى نسخة « وأنه » — لا يختلف أحد من الفلاسفة أن فى الاسطقسات حرارة سماوية ، وهى — وفى نسخة « هى » — حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات .

لكن بعضهم يسمى هذه « قوة طبيعية » سماوية .

وجالينوس يسميها « القوة المصورة » ويسميها أحياناً « الخالق »

ويقول : إنه يظهر أن ههنا صانعاً للحيوان حكيماً ؛ مخلقاً له ؛ وأن هذا يظهر — وفى نسخة بزيادة « له » — من التشريح .

فأما — وفى نسخة « وأما » — أين هو هذا الصانع ؟ وما جوهره ؟ فهو أجل من أن يعلمه الإنسان .

ومن هنا — وفى نسخة « ههنا » — يستدل أفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن ؛ لأنها هى المخلقة — وفى نسخة « المختلفة » — له ، والمصورة .

ولو كان البدن شرطاً فى وجودها : لم تخلقه ، ولا صورته .

* * *

وهذه النفس أظهر ما هى : أعنى المخلقة .

فى الحيوان الغير متناسل — وفى نسخة « المتناسل » — ثم بعد ذلك فى المتناسل .

فإنا كما نعلم أن النفس هى معنى زائد على الحرارة الغريزية ؛ إذ كانت الحراراة بما هى حرارة ، ليس من شأنها أن تفعل الأفعال المنتظمة المعقولة .

كذلك نعلم أن الحرارة التى فى البزور — وفى نسخة « البزواز » وفى أخرى « البرودة » — ليس فيها كفاية فى التخليق والتصوير — وفى نسخة « التخليق والتصور » وفى أخرى « التصوير والتخليق » — فلا خلاف عندهم فى أن فى الاسطقسات نفوساً مخلقة — وفى نسخة « مختلفة » — لنوع نوع من الأنواع ، الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن .

وكلٌ محتاج فى كونه — وفى نسخة « كونه وتدبيره » — وبقائه إلى تدبير وقوى حافظة له .

* * *

وهذه النفوس .

إما أن تكون كالمتوسطة .

بين نفوس الأجرام السماوية .

وبين النفوس التى ههنا فى الأجسام المحسوسة .

ويكون لها ولا بد على – وفى نسخة « علم » – النفوس التى ههنا ، والأبدان ، تسليط .

ومن ههنا نشأ القول بالجن – وفى نسخة « بالجزء » –

أو تكون هى بذواتها – وفى نسخة « بذاتها » – هى التى تتعلق بالأبدان التى تكونها – وفى نسخة « تكون لها » – للشبه الذى – وفى نسخة « التى » – بينها – وفى نسخة « بينهما » –

* * *

وإذا – وفى نسخة « فإذا » – فسدت الأبدان ، عادت إلى مادتها الروحانية ، وأجسامها اللطيفة التى لا تحس .

وما من أحد – وفى نسخة « وما أعلم أحداً » – من الفلاسفة القدماء – وفى نسخة بزيادة « يقول هذا » – إلا وهو معروف بهذه النفوس .

وإنما يختلفون هل هى التى فى الأجسام؟ أو جنس اخر ، غيرها ؛

وأما الذين قالوا بواهب الصور ، فإنهم جعلوا هذه القوى عقلا مفارقاً ، وليس يوجد ذلك لأحد من القدماء – وفى نسخة بدون عبارة « إلا هو معترف . . . لأحد من القدماء » – إلا لبعض فلاسفة الإسلام – وفى نسخة بدون عبارة « إلا لبعض فلاسفة الإسلام » – .

لأن من أصولهم أن المفارقات لا تغير المواد تغير – وفى نسخة

« تغيير » – استحالة بذواتها أولا ؛ إذ المحيل هو ضد المستحيل – وفى نسخة بزيادة « بل قال به بعض فلاسفة الإسلام » –

* * *

وهذه المسألة هى من أعوص المسائل التى فى الفلسفة .

ومن أقوى ما يستشهد به فى هذا الباب أن العقل الهيولانى يعقل أشياء لا نهاية لها فى المعقول الواحد . ويحكم عليها حكماً كلياً .

وما جوهره هذا الجوهر ، فهو غير هيولانى أصلا ؛ ولذلك يحمد أرسطو – وفى نسخة « أرسطوطاليس » – انكسار جوراس – وفى نسخة « فيثاغورس » – فى وضعه المحرك الأول عقلا ، أى صورة بريئة من الهيولى .

ولذلك – وفى نسخة « وكذلك » – لا ينفعل عن شىء من الموجودات ؛ لأن سبب الانفعال هى – وفى نسخة بدون كلمة « هى » – الهيولى .

والأمر فى هذا ، فى القوى القابلة ، كالأمر فى القوى الفاعلة ؛ لأن القوى القابلة ذوات المود ، هى التى تقبل أشياء محدودة .

المسألة العشرون

فى إبطال
إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام[١]

* * *

قال ابن رشد ــ وفى نسخة بدون عنوان أصلا ، وبدون عبارة « قال ابن رشد » ــ :

ولما ــ وفى نسخة « لما » ــ فرغ[٢] من هذه المسألة[٣] أخذ يزعم ــ وفى نسخة « يزعمهم » ــ أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد .

وهذا شىء ــ وفى نسخة بدون كلمة « شىء » ــ ما وجد ، لواحد ممن تقدم ، فيه قول .

والقول بحشر الأجساد أقل ما له ــ وفى نسخة « أقل مما قال » ــ منتشر فى الشرائع ألف سنة .

والذين تأدت إلينا عنهم الفلسفة ــ وفى نسخة « الفلاسفة » ــ هم دون ــ وفى نسخة بدون كلمة « دون » ــ هذا العدد من السنين .

وذلك أن أول ــ وفى نسخة « أقل » وفى أخرى « قل » ــ من قال ــ وفى نسخة « قاله » ــ بحشر الأجساد ، هم أنبياء بنى إسرائيل الذين ــ وفى نسخة « الذى » ــ أتوا بعد موسى عليه السلام ــ وفى نسخة « عليه الإسلام » وفى أخرى بدون العبارتين جميعاً ــ

---

(١) ورد عنوان هذه المسألة فى كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالى ، هكذا :

[مسألة : فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، ورد الأرواح إلى الأبدان ، ووجود النار الجسمانية ، ووجود الجنة والحور العين ، وسائر ما وعد به الناس .

وقولهم : إن كل ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق ، لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين ، هما أعلى رتبة من الجسمانيين] .

(٢) يعنى الغزالى .

(٣) يعنى المسألة السابقة على هذه .

وذلك بيِّن من – وفى نسخة « فى » – الزبور ، ومن كثير من الصحف المنسوبة لبنى إسرائيل

وثبت ذلك أيضاً – وفى نسخة « أيضاً ذلك » – فى الإنجيل وتواتر القول عن عيسى عليه السلام ، وهو قول الصائبة .

وهذه الشريعة قال أبو محمد – وفى نسخة « ابن أحمد » وفى أخرى « أبو حامد » – بن حزم – وفى نسخة «جارم » – إنها أقدم الشرائع .

* * *

بل القوم – وفى نسخة « القول » – يظهر من أمرهم أنهم أشد الناس تعظيماً لها ، وإيماناً بها .

والسبب فى ذلك أنهم يرون أنها تنحو نحو تدبير الناس الذى به وجود الإنسان – وفى نسخة « الناس » – بما هو إنسان ، وبلوغه – وفى نسخة « وبلوغ » – سعادته الخاصة به .

وذلك أنها ضرورية فى وجود :

الفضائل الخلقية للإنسان – وفى نسخة بدون عبارة «للإنسان» –

والفضائل النظرية – وفى نسخة بدون عبارة « والفضائل النظرية » –

والصنائع العملية .

وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له فى هذه الدار ، ولا فى الدار الآخرة ، إلا بالفضائل النظرية .

وأنه ولا واحد من هذين يتم ، ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية .

وأن الفضائل الخلقية لا تتمكن – وفى نسخة « تمكن » – إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم ، فى ملة ملة ،

مثل القرابين والصلوات والأدعية ، وما يشبه ذلك من الأقاويل التى تقال فى الثناء – وفى نسخة بدون عبارة « فى الثناء » – على الله تعالى ، وعلى الملائكة والنبيين .

* * *

ويرون بالجملة أن الشرائع هى الصنائع الضرورية المدنية التى تأخذ – وفى نسخة « تؤخذ » – مبادئها من العقل والشرع ، ولا سيما ما كان منها عامًّا لجميع الشرائع ، وإن اختلفت فى ذلك بالأقل والأكثر .

* * *

ويرون مع هذا أنه لاينبغى أن يتعرض بقول مثبت ، أو مبطل – وفى نسخة « ومبطل » – فى مبادئها العامة ، مثل :

هل يجب أن يعبد الله تعالى ؟ أولا يعبد ؟

وأكثر من ذلك :

هل – وفى نسخة بدون كلمة «هل» – هو موجود ؟ أم – وفى نسخة « أو » – ليس بموجود ؛

وكذلك يرون فى سائر مبادئه مثل القول فى وجود – وفى نسخة بدون كلمة « وجود » – السعادة الأخيرة ، وفى كيفيتها ؛

لأن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروى بعد الموت ، وإن اختلفت – وفى نسخة « اختفت » – فى صفة ذلك الوجود .

كما اتفقت على معوفة وجوه – وفى نسخة « وجود معرفة وجوده» – وصفاته وأفعاله ، وإن اختلفت – وفى نسخة بدون عبارة « فى صفة ذلك الوجود . . . وإن اختلفت » – فيما تقوله فى ذات – وفى نسخة « ذوات » – المبدأ وأفعاله ، بالأقل والأكثر .

وكذلك – وفى نسخة « ولذلك » – هى متفقة فى الأفعال التى

توصل إلى السعادة التى فى الدار الآخره ، وإن اختلفت فى تقدير هذه الأعمال .

* * *

فهى بالجملة : لما كانت تنحو — وفى نسخة « تنحوه » — نحو الحكمة بطريق مشترك — وفى نسخة « مشتركة » — للجميع ، كانت — وفى نسخة بدون عبارة « كانت » — واجبة عندهم ؛ لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض — وفى نسخة « لبعض » — الناس العقلية — وفى نسخة « العقلاء » — وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع ، بقصد تعليم الجمهور — وفى نسخة بدون كلمة « الجمهور » — عامة .

ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا — وفى نسخة بدون كلمة « إلا » — وقد نبهت بما يخص الحكماء ، وعنيت بما يشترك فيه الجمهور .

ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده ، وتحصيل سعادته بمشاركة الصنف العام ؛ كان التعليم العام ضروريًّا فى وجود الصنف الخاص ، وفى حياته .

إما فى وقت صباه ومنشئه — وفى نسخة « ومشيبه » — فلا يشك أحد فى ذلك .

وإما عند نقلته إلى ما يخصه — وفى نسخة « يخص » —

فمن ضرورة فضيلته — وفى نسخة « ضرورته » وفى أخرى « ضرورة » — أن لا — وفى نسخة « لا » — يستهين — وفى نسخة يستبين » — بما نشأ عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » وفى أخرى « يشاغله » —

وأن يتأول لذلك أحسن تأويل .

وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم ، لا ما يخص ، وأنه إن صرح بشك فى المبادئ الشرعية ــ وفى نسخة « النوعية » ــ التى نشأ عليها ، أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم ــ وفى نسخة بزيادة « أجمعين » ــ وصاد ــ وفى نسخة « وصارف » وفى أخرى « وصار » ــ عن سبيلهم ؛ فإنه أحق الناس بأن ينطلق ــ وفى نسخة « ينطق » ــ عليه اسم الكفر ، ويوجب له ــ وفى نسخة بدون عبارة « له » ــ فى الملة التى نشأ عليها عقوبة الكفر.

* * *

ويجب عليه مع ذلك .

أن يختار أفضلها فى أزمانه ، وإن كانت كلها عنده حقًّا .

وأن يعتقد ــ وفى نسخة « ويعتقد » ــ أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه .

ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية ، لما وصلتهم شريعة الإسلام .

وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم ، لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام .

ولا يشك أحد أنه كان فى بنى إسرائيل حكماء كثيرون ، وذلك ظاهر من الكتب التى تلفى عند بنى إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام .

ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً فى أهل الوحى ، وهم الأنبياء عليهم السلام ؛ ولذلك أصدق كل قضية هى أن :

كل نبى حكيم .

وليس كل حكيم نبيًّا ــ وفى نسخة « نبى » ــ ولكنهم ــ وفى

نسخة « والحكماء » ـ العلماء الذين قيل فيهم : إنهم « ورثة الأنبياء » .

وإذا كانت الصنائع البرهانية فى مبادئها المصادرات . والأصول ـ وفى نسخة « والأمور » ـ الموضوعة ، فكم بالحرى ـ وفى نسخة « فبالحرى » ـ يجب ـ وفى نسخة بدون كلمة « يجب » ـ أن يكون ذلك فى الشرائع المأخوذة من الوحى والعقل .

وكل شريعة كانت بالوحى ، فالعقل ـ وفى نسخة « والعقل » ـ يخالطها .

ومن سلم أنه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط ، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التى استنبطت بالعقل والوحى .

والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً ؛ إذ ـ وفى نسخة « إذا » ـ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا ـ وفى نسخة « لا » ـ بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية .

* * *

فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون فى الشرائع هذا الرأى .

أعنى أن يتقلد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة فى ملة ملة .

والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان منها أحث للجمهور على الأعمال الفاضلة ، حتى يكون الناشئون عليها أتم فضيلة من الناشئين على غيرها ، مثل كون الصلوات

عندنا ؛ فإنه لا يشك فى – وفى نسخة « يشك من » – أن الصلوات – وفى نسخة « الصلاة » – تنهى عن الفحشاء والمنكر ، كما قال الله تعالى .

وإن الصلاة الموضوعة فى هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه فى سائر الصلوات – وفى نسخة « الصلاة » – الموضوعة فى سائر الشرائع .

وذلك بما شرط فى عددها ، وأوقاتها ، وأذكارها ، وسائر ما شرط فيها ، من الطهار ، ومن التروك ، أعنى ترك الأفعال والأقوال المفسدة لها .

* * *

وكذلك الأمر فيما قيل فى المعاد منها – وفى نسخة « فيها » – هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل فى غيرها ؛ ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية ، كما قال الله سبحانه وتعالى :

[مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِى وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجرِى مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ] .

وقال عليه السلام – وفى نسخة « صلى الله عليه وسلم » –

[فيها مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر بخاطر – وفى نسخة « على قلب » – بشر] .

وقال ابن عباس رضى الله عنه :

[ليس فى الآخرة – وفى نسخة « الدنيا » – من الدنيا إلا الأسماء] .

فدل على أن ذلك الوجود .

نشأة أخرى أعلى من هذ الوجود .

وطور – وفى نسخة « وطوراً » – آخر – وفى نسخة « أخرى » – أفضل من هذا الطور .

وليس ينبغى أن ينكر ذلك من يعتقد أنا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور إلى طور ، مثل انتقال الصور الجمادية إلى أن تصير مدركة ذواتها ، وهى الصور العقلية .

والذين شكوا فى هذه الأشياء ، وتعرضوا لذلك ، وأفصحوا به ، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع ، وإبطال الفضائل ، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات .

هذا مما لا يشك – وفى نسخة « شك » – أحد فيه .

ومن قدر عليه من هؤلاء ، فلا يشك – وفى نسخة « شك » – أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه .

ومن لم يقدر عليه فإن أتم الأقاويل التى يحتج بها عليه ، هى – وفى نسخة « وهى » – الدلائل التى تضمنها – وفى نسخة « بعضها » – الكتاب العزيز .

* * *

وما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد – وفى نسخة « خير » – ولابد فى معاندتهم :

أن توضع النفس غير مائتة – وفى نسخة « ثابتة » – كما دلت – وفى نسخة « دل » – عليه الدلائل العقلية والشرعية .

وأن يوضع – وفى نسخة « يضع » – أن التى تعود – وفى نسخة « الذى يعود » – هى أمثال هذه الأجسام – وفى نسخة « الأمثال » – التى كانت فى هذه الدار ، لا هى بعينها ؛ لأن المعدوم لا يعود – وفى نسخة « يقدر » – بالشخص ، وإنما يعود

الموجود – وفى نسخة « الوجود » – لمثل ما عدم ، لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد .

ولذلك لا يصح القول بالإعادة، على مذهب من اعتقد من المتكلمين .

أن النفس عرض .

وأن الأجسام التى تعاد هى التى تعدم – وفى نسخة « انعدم » – وذلك أن ما عدم ثم وجد ؛ فإنه وجد بالنوع ، لا واحد بالعدد . بل اثنان بالعدد – وفى نسخة بدون عبارة « بالعدد » – وبخاصة من يقول منهم : إن الأعراض لا تبقى زمانين .

وهذا[١] الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل

إحداها : وفى نسخة « أحدها » ـ هذه .

وقد قلنا : كيف رأى الفلاسفة فى هذه المسألة ـ وفى نسخة بدون عبارة « وقد قلنا . . . فى هذه المسألة » ـ وأنها ـ وفى نسخة « وهى » وفى أخرى بدون العبارتين ـ عندهم من المسائل النظرية .

والمسألة الثانية : وفى نسخة « والثانية » ـ قولهم : إنه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا أيضاً : إن هذا القول ليس من قولهم .

والثالثة : قولهم بقدم العالم ، وقد قلنا أيضاً : إن الذين يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذى كفرهم به المتكلمون .

* * *

وقال فى هذا الكتاب :

إنه لم يقل أحد من المسلمين بالمعاد الروحانى.

وقال فى غيره :

إن الصوفية تقول : ـ وفى نسخة « يقولون » ـ به ، وعلى هذا

---

(١) كذلك فى هذا المقام لم يستعمل ابن رشد العنوان الذى استعمله الغزالى فى تهافت الفلاسفة فى هذا المقام . والعنوان الذى استعمله الغزالى فى هذا المقام هو :

[خاتمة : فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتفكيرهم ؟ ووجوب الفعل لمن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم : إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ،

والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه . . .]

فليس يكون تكفير – وفى نسخة « يكون على تكفير » – من قال بالمعاد الروحانى ، ولم يقل بالمحسوس إجماعاً .

وجوز – وفى نسخة « وجواز » – هو – وفى نسخة « هذا » وفى أخرى بدون الكلمتين – القول بالمعاد الروحانى .

وقد تردد أيضاً فى غير – وفى نسخة بدون كلمة « غير » – هذا الكتاب فى التكفير بالإجماع .

وهذا كله كما ترى تخليط .

ولاشك – وفى نسخة « يشك » – أن هذا الرجل أخطأ على الشريعة ، كما أخطأ على الحكمة .

والله الموفق للصواب ، والمختص بالحق من – وفى نسخة « ما » – يشاء – وفى نسخة بدون عبارة « وقد تردد أيضاً . . . من يشاء » .

* * *

وقد رأيت أن أقطع ههنا القول فى هذه الأشياء .

والاستغفار من التكلم فيها .

ولولا ضرورة طلب الحق مع أهله ، وهو كما يقول جالينوس رجل واحد – وفى نسخة بزيادة « خير » – من ألف .

والتصدى إلى أن يتكلم فيه من ليس من أهله .

ما تكلمت فى ذلك علم الله بحرف .

وعسى الله أن يقبل العذر فى ذلك ، ويقبل العثرة بمنه ، وكرمه ، وجوده ، وفضله – وفى نسخة « وفضله وجوده » وفى أخرى بحذف العبارة كلها – لارب غيره – وفى نسخة بزيادة « تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب » – والحمد لله رب العالمين .

ملحق

نصوص * موضوعات

فهرس القسم الأول

الصفحة

كتاب تهافت التهافت

المسائل الإلهية

الصفحه

الصفحة

الصفحة

الاعتراض الثانى

دليل ثان للفلاسفة

على قدم العالم

الصفحة

---

(١) لكن هل عدم الصحة هذا راجع إلى أن من يرد عليهم الغزالى من فلاسفة الإسلام تأدى بهم قلة تحصيلهم لمذاهب القدماء إلى فهم غير صحيح للمشكلة ، انظر الفقرة رقم (١٤٠) من الفهرس ؟ أم هو راجع إلى صنيع الغزالى نفسه؟ إن الأمر يحتاج إلى مراجعة أرسطو ومراجعة ابن سينا والفارابى ، لمقارنة ما قالاه بما قاله هو ، ثم مقارنة ما قالاه بما حكاه الغزالى عنهما .

الصفحة

صيغة ثانية للفلاسفة

فى إلزام قدم الزمان

الصفحة

ابن رشد يوافق على هذا الدليل ويرتضيه . . . .

ابن رشد يمتدح هذا الطريق من ابن سينا — انظر الفقرتين رقم (١٦٣) مكرراً — فى إثبات الزمان . . . .

اعتراض الغزالى على الصيغة الثانية فى إلزام قدم الزمان — انظر الفقرةرقم (١٦٣) من الفهرس — قائم على المقابلة بين الزمان والمكان . . . . . .

يقال — فى رد الغزالى على الصيغة الثانية انظر الفقرة السابقة — هل كان الله قادراً على أن يخلق العالم أكبر مما هو عليه ؟ فإن أجيب بالنفى ، فهو تعجيز لله . وإن أجيب بالإثبات ، ففيه اعتراف بوجود خلاء خارج العالم كان يمكن أن تقع فيه الزيادة لو أراد الله أن يزيد حجم العالم عما هو عليه . . . . .

ابن رشد يرد على هذا الاعتراض بأن تجويز زيادة حجم العالم أو نقصه عما هو عليه مستحيل ؛ لأن هذا التجويز إذا قام ، فلا مبرر لإيقافه عند حد ، وإذن فيلزم تجويز زيادات لا نهاية لها ، ويتأدى ذلك إلى وجود جسم لا نهاية له . ومستحيل أن يوجد جسم لا نهاية له[١] . . . .

ابن رشد يؤيد وجهة نظره فى أن عدم تناهى الجسم مستحيل — انظر الفقرة السابقة — بأن أرسطو صرح بذلك . . . .

القول باستحالة الخلاء يستلزم — من وجهة نظر ابن رشد — القول بقدم العالم ؛ لأنه لو كان العالم مسبوقاً بالعدم ، وكان الخلاء مستحيلا قبل وجود العالم ، فكيف يتم وجود الجسم ؟ . . . .

ابن رشد يستنتج مما قرره فى الفقرة السابقة أن الأشاعرة يلزمهم أنلا يحيلوا الخلاء . ومن يقول باستحالته منهم فإنه يكون خارجاً على أصولهم التى تقتضى القول بإمكانه

الغزالى يقرر أن القول باستحالة أن يكون العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، باطل من ثلاثة أوجه

أحدها : أن هذا مكابرة للعقل . . . .

ابن رشد يرد هذا الوجه — انظر الفقرة السابقة — بأن النظرة الفاحصة ترى أن كونه مستحيلا أو ممكناً لا يبدو لأول وهلة ، فليس فى الأمر إذن بداهة . . .

---

(١) عندى أن تجويز زيادات لانهاية لها لاتتأدى إلى وجود جسم لانهاية له ؛ لأن كل زيادة تضاف هى إضافة محدود إلى محدود .

ثم إن أدلة الفلاسفة على تناهى الأبعاد لم تتم وقد أوردت عليها فى بعض كتبى طعوناً لم أجد حتى الآن فيما اطلعت عليه من كتب الفلاسفة مايدفعها .

وأخيراً ما هو مبرر كون نقص حجم العالم عما هو عليه مستحيلا ؟

الوجه الثانى : — انظر الفقرة التى قبل السابقة — أنه لو كان مستحيلا أن يكون العالم أكبر مما هو عليه، لكان كونه على هذا المقدار واجباً . والواجب مستغن عن العلة

ابن رشد يرد هذا الوجه — انظر الفقرة السابقة — بأن الواجب — فيما يرى ابن سينا — قسمان : واجب بذاته . وواجب بغيره(١) . . . .

ابن رشد يرد على هذا الوجه — انظر الفقرة رقم (١٧٣) من الفهرس — برد آخر غير الرد الذى استعاره من ابن سينا — انظر الفقرة رقم (١٧٤) من الفهرس — يؤول إلى أنه من الجائز أن يكون الشيء لا فاعل له ولا صانع ، وفى الوقت ذاته لا يقال إنه واجب(٢) . . . .

ابن رشد يقرر أنه لو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء وكيفياتها وموادها ، لارتفعت الحكمة(٣) . . . .

---

(١) ويقف ابن رشد عند هذا الحد الذى يقتصر على عزو هذا التقسيم إلى ابن سينا ولعله يعنى أن كون العالم على المقدار الذى هو عليه، واجب بالغير ، حتى لا يلزم ما يريد الغزالى أن يلزمهم به من أنه لو كان العالم واجباً لكان مستغنياً عن العلة؛ لأن الذى يستغنى عن العلة هو الواجب بالذات لا الواجب بالغير .

غير أن اللجوء إلى هذا الجواب إن أفاد فى دفع إلزام استغناء العالم عن العلة فإنه لا يفيد فى أصل المشكل. وهو كون الزيادة على مقدار العالم أو النقص منه مستحيلا على ما ذهب إليه ابن رشد وأكد ذهابه إليه بأن أرسطو صرح به — انظر الفقرتين رقم (١٦٧) و (١٦٩) — لأن اعتبار كون مقدار العالم على ما هو عليه واجباً بالغير ، والغير هنا هو إرادة الله، اعتراف من ابن رشد بوجهة نظر الغزالى الرامية إلى أن مقدار العالم قابل بحسب الإمكان الذاتى إلى الزيادة والنقص، وإنما كان على ما هو عليه بسبب تخصيص إرادة الله له بذلك المقدار .

وما أظن أن ابن رشد يخفى عليه ما ينطوى عليه جوابه هذا من التناقض الواضح فهل يلجأ الفلاسفة العظام إلى مثل ما يلجأ عامة المتعلمين إليه من المغالطات؟ وهل تكون الحقيقة رخيصة إلى هذا الحد؟ فعند من إذن تكون الحقيقة أعز وأعظم من كل شيء ؟ لعل الأنبياء وحدهم هم المختصون بإكبار الحقيقة .

(٢) فماذا نقول عنه إذن ؟ هل نقول : إنه مستحيل ؟ كيف والمستحيل لا يوجد ؟ أم نقول عنه : إنه ممكن؟ كيف والممكن لابد له من فاعل وصانع ؟ هل نقول: إنه : لا واجب، ولا مستحيل، ولا ممكن ؟ إن الفلاسفة أنفسهم هم الذين علمونا أن القسمة ثلاثية . فمن أين لنا بقسم رابع ؟

ألا إنها عظات وعبر تصيح بأن الحقيقة لم تلق بنفسها فى أحضان من سموا بالفلاسفة وتطلب إليهم. وحدهم أن يكونوا أصحابها وحماتها ، ألا فلتؤخذ الحقيقة ممن سموا بالفلاسفة — إذا أخذت منهم — بحيطة وحذر ولقد أعز الحقيقة وعرف لها قدرها. من فتح أمام طالبها كل طريق تؤدى إليها، حيث قال « الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها التقطها» نعم إن ذلك إعزاز لها وعرفان بقيمتها لأن احتكارها لدى من يؤثر الباطل عليها امتهان لها ليس بعده من امتهان .

(٣) إن تسليم ذلك لا يقتضى أن تكون هذه الضرورة ذاتية فى الأشياء لم لا يجوز أن تكون ضرورة غيرية اقتضتها إرادة الله ؟ فالعبرة بالضرورة ذاتها وما ينجم عنها من آثار ، لا بمصدرها ، وأنها نابعة من ذات الأشياء أو مفروضة عليها من خارج بل إن هذه الضرورة إذا كانت وافدة على الأشياء من قوة حكيمة كانت آثارها أكمل وأوفق بالمصلحة .

دليل الفلاسفة الثالث

على قدم العالم

دليل الفلاسفة الرابع

على قدم العالم

الصفحة

الصفحة

الصفحة

المسألة الثانية

فى إبطال قولهم فى أبدية العالم والزمان والحركة

(١) كرر ابن رشد هذا الإتهام ضد الغزالى ، وهو مما يؤيد وجهة نظرنا فى أن كتاب « تهافت الفلاسفة » للعامة لا للخاصة .

الصفحة

الصفحة

دليل الفلاسفة الثانى

على أبدية العالم

الصفحة

المسألة الثالثة

فى بيان تلبيسهم بقولهم إن الله تعالى فاعل العالم وصانعه وإن العالم فعله وصنعه . وبيان أن ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة

الصفحة

إما أن يكون واجب الوجود بذاته ، أو موجوداً بغيره . . . . .
الغزالى يعترض على مصطلح الفلاسفة فى الفاعل والمفعول . . . . . .
ابن رشد يرى أن الجمادات تفعل وتسمى فاعلة ، كالنار التى تقلب كل رطب ويابس ناراً أخرى مثلها ، وكالقوى الطبيعية التى فى أبدان الحيوان التى تصير الغذاء جزءاً من المغتذى . . . .
الغزالى يرى أن تسمية غير المريد فاعلا تسمية مجازية . . . . . .
ابن رشد يرى أن الفعل :
إن أريد به إخراج الشىء من الكمون إلى الظهور ، فالجمادات ونظائرها تسمى فاعلة على سبيل الحقيقة
وإن أريد به إخراج الشىء من الكمون إلى الظهور بالإرادة فالجمادات ونظائرها لا تسمى فاعلة إلا على سبيل المجاز . . . . . .
الغزالى يستنكر أن ينقسم الفعل إلى ما يكون بالإرادة وإلى ما يكون بغير الإرادة . .
ابن رشد يؤكد أن من أخرج غيره من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فهو فاعل على سبيل الحقيقة — انظر رقم (٢٦١) مكرر — . . . . . .
ابن رشد يقرر أن قسمة (الفاعل) إلى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل باختياره ليست بقسمة اسم مشترك وإنما هى قسمة الجنس . . . . . .
الغزالى يقرر أن قولنا فعل بالاختيار ليس دليلا على قسمة الفعل إلى فعل بالاختيار وفعل لا بالاختيار ، لأنه إنما يقال « فعل بالاختيار » عند إرادة رفع احتمال المجاز . كما يقال : قال بلسانه ، ونظر بعينه مع أن القول لا يكون إلا باللسان ، والنظر لا يكون إلا بالعين ، ومبرر ذلك رفع احتمال المجاز . . . . . .
ابن رشد يقرر أن هناك فرقاً بين قولنا (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) وبين قولنا (نظر بعينه) لأن أحداً لا يقول (نظر فلان بعينه) و (نظر بغير عينه) كما يقال (فعل بالطبع) و (فعل بالإرادة) فالترديد فى الثانى دليل على القسمة ، وعدم الترديد فى الأول دليل على أنه لرفع احتمال المجاز فقط . . . . . .
هل تصلح اللغة أن تكون فيصلا فى هذا الخلاف ؟ أم أن الأمر أمر المنطق والفلسفة ؟
الغزالى يحتج لرأيه بأنه لو توقف حادث فى حصوله على أمرين اثنين

إحدهما إرادى
والآخر غير إرادى
كمن قتل شخصاً بإلقائه فى النار

الصفحة

الصفحة

وأغاظ ابن رشد خاصة . . . .

الفلاسفة يرون أن الإمكان ليس حكماً من أحكام العقل ، ولكنه أمر يكشفه العقل ويعلمه « فالإمكان معلوم ، وهو غير العلم ، بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه . والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم . والمعلوم إذا قدر انتفاؤه انتفى العلم

فالعلم والمعلوم أمران اثنان أحدهما تابع والآخر متبوع ، ولو قدرنا إعراض العقلاء عن تقرير الإمكان وغفلتهم عنه ، لكنا نقول لا يرتفع الإمكان ، بل الممكنات نفسها باقية . ولكن العقول غفلت عنها

ولو عدمت العقول بقي الإمكان لا محالة » . . . .

الفلاسفة يستدلون على أن الإمكان وصف إضافي يستلزم وجود موصوفه فيقولون :

أولا : إن الامتناع أيضاً وصف إضافي يستدعي موجوداً يضاف إليه . ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين ، فإذا كان المحل أبيض كان ممتنعاً عليه أن يسود، مع وجود البياض ، فلا بد من موضوع يشار إليه ، موصوف بصفة

فعند ذلك يقال ضده ممتنع عليه فيكون الامتناع وصفاً إضافياً قائماً بموضوع ، مضافاً إليه

وأما الوجوب فلايخفى أنه مضاف إلى الوجود الواجب) . . . . .

ويقولون ثانياً :

(كون السواد ممكناً في نفسه غلط ، فإنه إن أخذ مجرداً دون محل يحله كان ممتنعاً لا ممكناً ، وإنما يصير ممكناً إذا قدر هيأة في جسم ، فإن الجسم مهيأ تتبدل هيأته ، والتبدل ممكن على الجسم . وإلا فليس للسواد نفس مجردة حتى يوصف بالإمكان) . . . .

ويقولون ثالثاً :

« النفس قديمة عند فريق ، ولكن ممكن لها التعلق بالأبدان

ومن سلم حدوثه ، فقد سلم فريق منهم أنه منطبع في المادة ، تابع للمزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع ، فتكون في مادة وإمكانها مضاف إلى مادتها

وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فمعناه أن المادة ممكن لها أن يدبرها نفس ناطقة

الصفحة

فيكون الإمكان السابق على الحدوث مضافاً إلى المادة ؛ فإنها وإن لم تنطبع فيها فلها علاقة معها : إذ هى المدبرة والمستعملة لها ، فيكون الإمكان راجعاً إليها بهذا الطريق) . . . .

ابن رشد يوافق على ما ذهب إليه الفلاسفة فى قضية الإمكان . . . . .

قال الغزالى :

(إن رد الإمكان والوجوب والامتناع إلى قضايا عقلية صحيح) . . . .

الغزالى يفند ما اعترض به الفلاسفة من أن (قضاء العقل علمه ، والعلم يستدعى معلوماً والعلم غير المعلوم ، فيكون الإمكان مقتضياً لممكن موجود فى الخارج)

قائلا (إن اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل عندكم . وهى علوم ، لا يقال لا معلوم لها ، ولكن يقال : لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرحوا هم بأن الكليات موجودة فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية ، وهى محسوسة غير معقولة ، ولكنها سبب لأن ينتزع العقل منها ، قضية مجردة عن المادة

فإذن اللونية قضية مفردة فى العقل ، سوى السوادية والبياضية ، ولا يتصور فى الوجود لون ليس بسواد ، ولا بياض ، ولا غيره من الألوان

ويثبت فى العقل صورة اللونية من غير تفصيل . ويقال هى صورة وجودها فى الأذهان ، لا فى الأعيان

فإن لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الإمكان كلى له جزئيات موجودة خارج الذهن ، كسائر الكليات)

ابن رشد يقرر أن العلم لا يتعلق بالكلى من حيث هو كلى ، ولكنه يتعلق بالجزئيات على وجه كلى يفعله الذهن فى الجزئيات ، عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التى انقسمت فى المواد . لكن يبدو أن ابن رشد — الذى يتهم الغزالى بالسفسطة فى قوله إن هناك معلومات وجودها فى الأذهان لا فى الأعيان كالكليات — هو المسفسط أو هو واهم ، ذلك أن ابن رشد يخلط بين علم الكلى

وبين انتزاعه فالكلى حين ينتزع لا بد من استحضار الجزئيات وملاحظة المشترك بينها ثم الدلالة عليه بكلمة خاصة

لكن بعد ذلك تصبح هذه الكلمة بعد العلم بمدلولها ، حين يستعملها الإنسان ينتقل الذهن بواسطتها إلى مفهومها الكلى ، وقد لا ينصرف الذهن إلى الجزئيات

الداخلة تحت الكلى أصلا حين لا يتعلق بها غرض ، كما إذا قلنا : الحيوان جنس ، والإنسان نوع وهكذا .

فالقول بأن العلم لا يتعلق إلا بالجزئيات ، والكلى إنما هو ضابط لها فقط ، غير مسلم . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلى ليس بمعلوم بل به تعلم الجزئيات ، وقد ناقشنا هذا فى الفقرة السابقة فراجعها . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلى موجود فى طبيعة الأشياء الجزئية بالقوة . . . .

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة حين يقولون : « الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان » يعنون أنها موجودة بالفعل فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، ولا يريدون أنها ليست موجودة أصلا فى الأعيان ، بل يريدون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة فى الأعيان أصلا ، لكانت كاذبة ، أى إذا لم يكن لها فى الخارج دلالة أصلا ، لا بالقوة ولا بالفعل لكانت كاذبة حين يراد بها شيء خارجي

الغزالى يناقش الفلاسفة فى قولهم : (لو قدر عدم العقلاء ، أو غفلتهم ما كان الإمكان ينعدم)

فيقول (ولو قدر عدم العقلاء أو غفلتهم ، هل كانت القضايا الكلية — وهى الأجناس والأنواع — تنعدم؟ فإذا قالوا: نعم، إذ لا معنى لها إلا قضية فى العقول فكذلك قولنا فى الإمكان ، ولا فرق بين البابين

وإن زعموا أنها تكون باقية فى علم الله تعالى ، فكذا القول فى الإمكان فالإلزام واقع) . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلى له وجود بالقوة خارج الذهن فى الجزئيات التى يصدق عليها

الغزالى يناقش الفلاسفة فى قولهم : «إن الإمتناع له مادة يضاف إليها ، هى المادة الموصوفة بالضد ، التى توصف باستحالة أن يقوم بها ضده ، ما دام هو قائماً بها»

فيقول : ليست المحالات محصورة فى قيام الضد بمحل ضده ، إذ هناك محالات ليست كذلك فشريك الله تعالى محال ، وليس هناك مادة تضاف إليها استحالته . ثم يضيف الغزالى قائلا (فإن زعموا أن معنى استحالة الشريك انفراد الله تعالى بذاته .

وأن توحده واجب

والانفراد مضاف إليه

الصفحة

فنقول لهم : إن توحده ليس بواجب فإن العالم موجود معه ، فليس منفرداً فإن زعموا أن انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع ، وهو إضافة إليه قلنا : معنى انفراد الله تعالى عن العالم ، ليس كانفراده عن النظير ، فإن انفراده عن النظير واجب ، وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب) . .

ابن رشد يقرر (أن قضايا العقل إنما هى حكم له على طبائع ٣٠٣

وجود الأشياء خارج النفس ، فلو لم يكن خارج النفس لا ممكن ولا ممتنع ، لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء ، ولم يكن هناك فرق بين العقل والوهم ووجود النظير لله تعالى ممتنع الوجود فى الوجود ، كما أن وجوده واجب الوجود فى فى الوجود)

وفى هذا النص ما يفيد أن العقل لا يقضى إلا على شىء فى الخارج ولكن ليس فيه ما يوضح كيف نقضى باستحالة شريك البارى ، وشريك البارى ليس موجوداً فى الخارج . . . .

الغزالى يذكر مثلاً آخر لوجود الحكم العقلى من غير أن يكون له مادة يضاف إليها ، فيقول

(النفوس الحادثة لها ذوات مفردة ، وإمكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف إليه الحدوث

وقولهم : إن المادة ممكن لها أن تديرها النفوس ، فهذه إضافة بعيدة

فإن اكتفيتم بهذا ، فلا يبعد أن يقال : معنى إمكان الحادث أن القادر عليها يمكن فى حقه أن يحدثها ، فتكون إضافة إلى الفاعل ، مع أنه ليس منطبعاً فيه . ولا فرق بين النسبة إلى الفاعل ، والنسبة إلى المنفعل إذا لم يكن انطباع فى الموضعين) . . . .

ابن رشد يجيب عن استشكال الغزالى السابق ، فيقول (الجواب أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التى تجرى مجرى الهيئات ما يفارق محله ، مثل الملاح فى السفينة ، والصانع مع الآلة التى يفعل بها

فإن كان البدن كالآلة للنفس فهى هيأة مفارقة

وليس الإمكان الذى فى الآلة ، كالإمكان الذى فى الفاعل ، بل توجد الآلة فى الحالتين جميعاً ، أعنى الإمكان الذى فى المنفعل والإمكان الذى فى الفاعل ولذلك كانت الآلات محركة ومتحركة

فمن جهة أنها محركة يوجد فيها الإمكان الذى فى الفاعل

ومن جهة أنها متحركة يوجد فيها الإمكان الذى فى القابل
فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الإمكان الذى فى القابل ، هو بعينه الذى فى الفاعل
فلا منفعة للمعاندة بتشبيه أحد الإمكانين بالآخر) . . . . . .

الغزالى لم يلتزم فى كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان ما يراه صواباً فى المشكلات التى آثارها ، وإنما التزم بيان فساد كلام الفلاسفة وإظهار أن أدلتهم لا تثبت دعواهم . . . .

الغزالى يعد بأن يذكر الرأى الحق فى كتاب خاص اسمه كتاب « قواعد العقائد » . .

ابن رشد يقرر أن صنيع الغزالى فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ينطبق عليه أنه معاندة غير تامة حيث عارض الإشكالات بالإشكالات ، وأوقع من يطلع عليه فى حيرة وشك

ويقرر ابن رشد أن صنيع الغزالى كان ينبغى أن يجرى على وفق المعاندة التامة .
ويوضح ابن رشد المعاندة التامة قائلا : (والمعاندة التامة إنما هى التى تقتضى إبطال مذهبهم بحسب الأمر فى نفسه لا بحسب قول القائل به
مثل إنزاله أنه يمكن لخصومهم أن يدعوا أن الإمكان حكم ذهنى مثل دعواهم ذلك فى الكلى ، فإنه لو سلم صحة الشبه بينهما لم يلزم عن ذلك إبطال كون الإمكان قضية مستندة إلى الوجود
وإنما كان يلزم عنه أحد الأمرين
إما إبطال كون الكلى فى الذهن فقط
وإما كون الإمكان فى الذهن فقط
وقد كان واجباً عليه أن يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين ، وتشكيكهم لئلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب[١] ، أو يموت هو قبل وضعه وهو الكتاب الذى لم يصل إلينا بعد ، ولعله لم يؤلفه »[٢]

ابن رشد يتهم الغزالى بأنه (راجع فى العلوم الإلهية إلى مذهب الفلاسفة ومن أبينها وأثبتها فى ذلك ، وأصحها ثبوتاً له ، كتابه المسمى « مشكاة الأنوار »

---

(١) يعنى كتاب « قواعد العقائد » .
(٢) هذا الكتاب قد ألفه الغزالى وأسماه « قواعد العقائد » وهو باب من أبواب كتاب « وإحياء علوم الدين » .

الوجه الثالث

في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم ،
بشرط مشترك بين الفاعل والفعل ، هو أنهم قالوا : لا يصدر
من الواحد إلا شيء واحد ؟ والمبدأ واحد من كل وجه
والعالم مركب من مختلفات فلايتصور أن يكون
فعلا لله تعالى بموجب أصلهم

ابن رشد يقرر أن ماحكاه الغزالي عن الفلاسفة في الفقرة السابقة شيء لم يقبله إلا المتأخرة
من فلاسفة الإسلام ٢٩٢

الغزالي يصور رأي الفلاسفة في نشأة العالم وصدوره ، يقول (العالم بجملته ليس صادراً من الله تعالى بغير واسطة ، بل الصادر منه تعالى موجود ، واحد ، وهو أول المخلوقات ، وهو عقل مجرد ، أي هو جوهر قائم بنفسه مجرد غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بـ « الملك . . . إلخ) . . . .

الغزالي يقول (اختلاف الفعل وكثرته :

إما أن يكون لاختلاف القوى الفاعلة ، كما أنا نفعل بقوة الشهوة خلاف مانفعل بقوة الغضب ؟

وإما أن يكون لاختلاف القوى ، كما أن الشمس تبيض الثوب المغسول ، وتسود وجه الإنسان ؟

وإما لاختلاف الآلات ، كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ، وينحت بالقدوم

وإما أن تكون كثرة الفعل بالتوسط بأن يفعل واحداً ، ثم ذلك الفعل يفعل غيره

وهذه الأقسام كلها في المبدأ الأول محال ، سوى الكثرة بطريق التوسط) . .

الغزالي يناقش نظرية صدور العالم عن الله عند الفلاسفة يقول . . . . .

(فيلزم من هذا أن لايكون في العالم شيء واحد مركب من أفراد ، بل تكون الموجودات كلها آحاداً .

وليس الأمر كذلك ، فإن الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى ، وقد صار باجتماعهما شيئاً واحداً

والإنسان مركب من جسم ونفس .

والفلك عندهم كذلك

فكيف وجدت هذه المركبات ؟

ألا أن ذلك يبطل قولهم : إن الواحد لايصدر منه إلاواحد) . . . .

ابن رشد يفند نقد الغزالى لنظرية الصدور عند الفلاسفة . يقول (هذا إنما يلزم من

جعل هذا المطلب عاماً فى جميع الموجودات

وأما من قسم الموجود إلى .

الموجود المفارق .

والموجود الهيولانى المحسوس .

فإنه جعل المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المحسوس غير المبادئ التى يرتقى إليها الموجود المعقول ، فجعل مبادئ الموجودات المحسوسة ، المادة والصورة ،وجعل بعضها لبعض فاعلات .

وجعل المبادئ المعقولة ترتقى إلى مبدأ أول ، هولها مبدأ .

وذلك مبين فى كتبهم . . . فليس تلزمهم هذه الشكوك

وهذا هومذهب أرسطو) . . . .

ابن رشد يقرر أن القضية القائلة (أن الواحد لايصدر عنه إلا واحد ، هى قضية

اتفق عليها القدماء ، حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفحص الجدلى ،وهم يظنونه الفحص البرهانى .

فاستقر رأى الجميع منهم على :

أن المبدأ واحد للجميع

وأن الواحد يجب أن لايصدر عنه إلا واحد

فلما استقر عندهم هذان الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة) . . . .

ابن رشد يقرر (أنه كان معتقداً فى القديم أن المبادئ الأولى ، اثنان :

أحدهما للخير .

والآخر للشر .

وذلك أنه لايمكن عندهم أن تكون مبادئ الأضداد واحدة

فلما تأمل القدماء الموجودات ، ورأوا أنها كلها تؤم غاية واحدة ، هى النظام الموجود فى العالم ،اعتقدوا أن مصدر العالم يجب أن يكون بهذه الصفة) . . .

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (اعتقدوا أنه لمكان وجود الخير من كل موجود ، أن الشر

الصفحة

مما يعقل من الأول .

وما يعقل من ذاته .

وهذا خطأ على أصولهم ؛ لأن العاقل والمعقول هو شيء واحد فى العقل الإنسانى، فضلاً عن العقول المفارقة) . . . .

ابن رشد يقرر أن مالزم الفارابى وابن سينا من الخطأ المشار إليه فى الفقرة السابقة ، ليس يلزم أرسطو) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الفاعل الواحد الذى وجد فى الشاهد يصدر عنه فعل واحد ،

ليس يقال مع الفاعل الأول إلا باشتراك الاسم .

وذلك أن الفاعل الأول الذى فى الغائب ، فاعل مطلق .

والذى فى الشاهد ، فاعل مقيد

والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق

والفاعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول) . . . .

دليل أرسطو على أن الفاعل للمعقولات الإنسانية عقل متبرئ عن المادة . .

دليل أرسطو على أن العقل المنفعل لا كائن ولا فاسد ،من قبل أنه يعقل كل شيء . . . .

أرسطو يرى (أن الأشياء التى لا يصح وجودها إلا بارتباط بعضها مع بعض ،مثل :

ارتباط المادة مع الصورة .

وارتباط أجزاء العالم البسيطة بعضها مع بعض .

فإن وجودها تابع لارتباطها .

وإذا كان ذلك كذلك ، فمعطى الرباط هو معطى الوجود .

وإذا كان كل مرتبط بمعنى فيه ، واحداً ، والواحد الذى به يرتبط إنما يلزم عن واحد هو معه قائم بذاته .

فواجب أن يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته .

وواجب أن يكون هذا الواحد إنما يعطى معنى واحداً بذاته .

وهذه الوحدة تتنوع على الموجودات بحسب طبائعها .

ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة فى موجود ، وجود ذلك الموجود .. وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى ، كما تحصل الحرارة التى فى موجود

من الأشياء الحارة ، عن الحار الأول الذى هو النار ، وتترقى بها)

ابن رشد ينقل عن أرسطو قوله (إن العالم واحد ، صدر عن واحد ، وإن الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة) ثم يعقب ابن رشد قائلا (ولما لم يكن من قبله ، وقف على هذا ، ولعسر هذا المعنى لم يفهمه كثير ممن جاء بعده .

وإذا كان ذلك كذلك ، فبيّن أن ههنا موجوداً واحداً ، تفيض منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات .

ولأنها كثيرة فإذن عن الواحد بما هو واحد واجب ، أن توجد الكثرة أوتصدر الكثرة ، أو كيفما شئت أن تقول .

وهذا بخلاف ماظن من قال : إن الواحد يصدر عنه واحد .

فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكماء ، فعليك أن تتبين قولهم هذا ، هل هو برهانى ؟ أم لا ؟ أعنى فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره ، الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الإلهى حتى صار ظنيا) انظر الفقرة رقم (٢٩٢) .

الغزالى يوضح أقسام الموجودات عند الفلاسفة يقول (الموجودات تنقسم : إلى ماهى فى محل ، كالأعراض والصور .

وإلى ماليست فى محل .

وهذه تنقسم :

إلى ماهى محل لغيرها ، كالأجسام .

وإلى ماهى ليست بمحل ، كالموجودات التى هى جواهر قائمة بأنفسها .

وهى تنقسم :

إلى مايؤثر فى الأجسام ، ونسميها « نفوساً » .

وإلى مالا يؤثر فى الأجسام ، بل فى النفوس ونسميها « عقولا »

فأما الموجودات التى تحل فى المحل ، كالأعراض ، فهى حادثة ، ولها علل حادثة ، وتنتهى إلى مبدأ هو :

حادث من وجه .

دائم من وجه .

وهى الحركة الدورية ، وليس الكلام فيها

وإنما الكلام فى الأصول القائمة بأنفسها لا فى محل ، وهى ثلاثة :

أجسام ، وهى أخسها .

وعقول مجردة ، وهى التى لاتعلق لها بالأجسام ، لابالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها ، وهى أشرفها .

ونفوس : وهى أوسطها ، فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق. وهو التأثير والفعل فيها .

فهى متوسطة فى الشرف ، فإنها تتأثر من العقول ، وتؤثر فى الأجسام) . .

الأجسام عشرة

تسع سموات

والعاشر المادة التى هى حشو مقعر فلك القمر . . . .

السموات التسع حيوانات ، لها أجرام ونفوس ، ولها ترتيب فى الوجود . فالمبدأ الأول ، فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم . ولامنطبع فى جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبدأه . . . إلخ) . . . .

المواد تمتزج بسبب حركات الأفلاك والكواكب ، امتزاجات مختلفة ، تحصل منها المعادن ، والنبات ، والحيوان) . . . .

العقول عشرة

وتحت كل عقل من العقول ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس فلك ، وجرمه) . .

من أين حصل هذا التثليث فى المعلول الأول ؟

الغزالى يجيب — على لسان الفلاسفة — عن هذا السؤال قائلا (لم يصدر من المبدأ الأول إلا واحد ، وهو ذات هذا العقل الذى به يعقل نفسه .

ولزمه ضرورة ، لامن جهة المبدأ :

أن عقل المبدأ

وهو فى ذاته ممكن الوجود ، وليس له الإمكان من المبدأ الأول ، بل من ذاته . . . إلخ . . . .

بن رشد يقرر أن حكاية الغزالى نظرية الفلاسفة فى كيفية نشأة الكثرة عن الواحد (تخرص على الفلاسفة من ابن سينا ، وأبى نصر وغيره) وهذا يعنى أن ابن سينا وأبا نصر ، خالفا فى هذه النظرية المذهب القديم .

وسواء اعتبر ذلك خطأ أو صوابا ، فهو على كل حال جانب من جوانب التجديد الذى يضاف إلى فلاسفة المسلمين . . . .

ابن رشد يحكى مذهب قدماء الفلاسفة فى نظرية نشوء العالم عن المبدأ الأول .

يقول : (ومذهب القوم القديم هو أن ههنا مبادئ ، هى الأجرام السماوية .
ومبادئ الأجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد ، هى المحركة للأجرام السماوية
والأجرام السماوية تتحرك إليها على جهة :
الطاعة لها ، والمحبة فيها ، والامتثال لأمرها إياها بالحركة ، والفهم عنها ،
وإنها إنما خلقت من أجل الحركة) . . . .

ابن رشد يتابع حديثه فى شرح نظرية قدماء الفلاسفة فى نشأة الكون عن المبدأ الأول

يقول : (لما صح أن المبادئ التى تحرك الأجرام السماوية هى مفارقات
للمواد ، وأنها ليست بأجسام ، لم يبق وجه به يحرك
الأجسام ، إلا من جهة أن المحرك أمر بالحركة) . . .

ابن رشد يتابع شرح النظرية يقول (الأجرام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها ،
وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر لها) . . . . .

ابن رشد يقرر (أنه لا فرق بين العلم والمعلوم ، إلا أن المعلوم فى مادة ، والعلم
ليس فى مادة . فإذا وجدت موجودات ليست فى مادة ، وجب أن يكون
جوهرها علماً ، أو عقلا) . . . .

كل مايفيد حركة دائمة فإنه ليس جسمياً ، ولا قوة فى جسم . . . .

الجسم السماوى وإنما استفاد البقاء من قبل المفارقات . . . . .

المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول ، ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود

إن الله سبحانه قد أمر سائر المبادئ وأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات وإنه بهذا
الأمر قامت السموات والأرض
كما أنه بأمر الملك الأول فى المدينة ، قامت جميع الأوامر الصادرة ممن جعل له
الملك ولاية أمر من الأمور ، فى المدينة على جميع من فيها من أصناف الناس ،
كما قال سبحانه
« وأَوْحَى فِى كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا »
وهذا التكليف والطاعة هو الأصل فى التكليف والطاعة التى وجبت على الإنسانية
لكونه حيواناً ناطقاً . . . .

ابن رشد يقرر أن (ماحكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض ،
فهو شىء لايعرفه القوم .

الصفحة

– انظر الفقرة رقم (٣٠٦) – وإنما الذى عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة ، لايتم لها وجود إلا بذلك المقام منه ، كما قال سبحانه « وَمَا مِنَّا إِلاَّ لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ »

وأن الارتباط الذى بينها هو الذى يوجب كونها معلومة ، بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الأول) . . . .

ابن رشد يقول لو تخيلت أمراً له مأمورون كثيرون ، وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ، ولاوجود للمأمورين إلا فى قبول الأمر وطاعة الأمر ، ولاوجود لمن دون المأمورين إلابالمأمورين .

لوجب أن يكون الآمر هو الذى أعطى جميع الموجودات المعنى الذى به صارت موجودة .

فإنه إن كان شيء وجوده فى أنه مأمور ، فلا وجود له إلامن قبل الآمر الأول .

وهذا المعنى هو الذى يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع ، بالخلق والاختراع والتكليف .

فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يفهم من مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك ، الشناعة التى تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذى ذكره أبوحامد هنا) . . . .

الأشياء التى تسمى حية عالمة هى الأشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو أغراض وأفعال محدودة ، تتولد عنها أفعال محدودة . . . . .

المتكلمون يقولون : إن كل فعل إنما يصدر عن حى عالم . . . . . .

السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة ، ويلزم من ذلك فى الموجودات التى دونها أفعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات . . . .

السموات أجسام حية مدركة وحركاتها يلزم عنها أفعال محدودة بها قوام ماههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد . . . .

إنه لولا قرب الشمس وبعدها فى فلكها المائل لم يكن ههنا فصول أربعة .

ولولم يكن ههنا فصول أربعة ، لما كان نبات ولاحيوان ، ولاجرى الكون على نظام فى كون الإسطقسات بعضها من بعض على السواء لينحفظ لها الوجود

مثال ذلك إذا بعدت الشمس إلى جهة الجنوب ، برد الهواء ، فى جهة الشمال فكانت الأمطار ، و كثر وجود الأسطقس المائى

وكثر فى جهة الجنوب تولد الأسطقس الهوائى

وفى الصيف بالعكس . . . .

(الأفعال التى تلفى للشمس من قبل القرب والبعد الذى لها دائماً ، من موجود موجود من المكان الواحد بعينه ، تلفى للقمر ولجميع الكواكب ، فإن لكلها أفلاكاً ماثلة ، وهى تفعل فصولا أربعة فى حركاتها الدورية .

وأعظم من هذه كلها فى ضرورة وجود المخلوقات وحفظها ، الحركة العظمى اليومية الفاعلة لليل والنهار .

وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالإنسان لتسخير جميع السموات له فى غيرما آية مثل قوله سبحانه : (سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ) . . . . .

إذا تأمل الإنسان هذه الأفعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهى ذوات أشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو أفعال محدودة . . . علم أن هذه الأفعال المحدودة إنما هى عن موجودات مدركة حية ، ذوات اختيار وإرادة . ويزيده إقناعاً فى ذلك إذ يرى أن كثيراً من الأجسام الصغيرة الحقيرة الخسيسة ، المظلمة الأجساد التى ههنا ، لم تعدم الحياة بالجملة على صغر أحجامها ، وخساسة أقدارها ، وقصر أعمارها ، وإظلام أجسادها وأن الجود الإلهى ، أفاض عليها الحياة ، والإدراك : التى بها دبرت ذاتها ، وحفظت وجودها

علم على القطع أن الأجسام السماوية حرىّ أن تكون حية مدركة من هذه الأجسام لعظم أجرامها ، وشرف وجودها ، وكثرة أنوارها ، كما قال سبحانه :

[لَخَلْقُ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعلَمُونَ]

وبخاصة إذا اعتبر تدبيرها للأجسام الحية التى ههنا، علم على القطع أنها حية، فإن الحى لايدبره إلاحى أكمل منه) . . . .

ابن رشد يقرر أنه (إذا تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة — أجسام السموات — الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا ، ونظر إلى أصل ثالث وهو أن عنايتها بما ههنا هى غير محتاجة إليها فى جودها علم أنها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخرة لما دونها من الحيوان ، والنبات ، والجمادات .

وأن الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسماً .. لكان واحداً منها .

كل واحد منها مسخر لمادونه ههنا من الموجودات ، وخادم لما ليس يحتاج إلى خدمته فى وجوده .

وإنه لولا مكان هذا الآمر لما اعتنت بما ههنا على الدوام والاتصال لأنها مريدة ، ولا منفعة لها خاصة فى هذا الفعل .

فإذن إنما يتحرك من قبل الآمر والتكليف للجرم

والآمر هو الله تعالى ، وهذا كله معنى قوله تعالى

[أَتَيْنَا طَائِعِينَ] . . . .

ابن رشد يقرر أنه (لو أن إنساناً رأى جمعاً عظيماً من الناس ذوى خطر وفضل ، مكبين على أعمال محدودة ، لايخلون بها طرفة عين ، مع أن تلك الأفعال غير ضرورية فى وجودهم ، وهم غير محتاجين إليها ؛ لأيقن على القطع أنهم مكلفون ومأمورون بتلك الأفعال ، وأن لهم أميراً هو الذى أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة للعناية بغيرهم عناية مستمرة هو أعلى قدراً منهم ، وأرفع رتبة ، وأنهم كالعبيد المسخرين له ، وهذا المعنى هو الذى أشار إليه الكتاب العزيز فى قوله سبحانه :

(وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ. . . إلخ)

ابن رشد يقرر (أنه لو كانت السموات موجودة من ذاتها ، أعنى قديمة من غير علة ولا موجد ، لجاز عليها أن لا تأتمر لآمر واحد لها بالتسخير وأن لا تطيعه .

وإذا لم يجز ذلك عليها ، فهنالك نسبة بينها وبينه ، اقتضت لها السمع والطاعة .

وليس ذلك أكثر من أنها ملك له فى عين وجودها ، لا فى عرض من أعراضها ، كحال السيد مع عبيده ، بل فى نفس وجودها ، فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات ، بل تلك الذوات تقومت بالعبودية .

وهذا معنى قوله سبحانه

[إِنْ كُلُّ مَنْ فِى السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلاَّ آتِى الرَّحْمٰنِ عَبْدًا]

وهذا الملك هو ملك السموات والأرض الذى أطلع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام فى قوله

[وَكَذَٰلِكَ نُرِى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ . . . إلخ]

الصفحة

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان أمر السموات هكذا ، فيجب أن لاتكون خلقة أجسمها ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التى ههنا وأن العقل الإنسانى يعجز عن إدراك كيفية ذلك الفعل ، وإن كان يعترف بالوجود . فمن رام أن يشبه الوجودين : أحدهما بالآخر ، وأن الفاعل لها فاعل بالنحو الذى توجد عليه الفاعلات ههنا ، فهو شديد الغفلة ، عظيم الزلة ، كثير الوهلة .

ابن رشد يقرر (أن إثبات وجوده تعالى من كون أجسام السموات محدثة على نحو حدوث الأجسام التى نشاهدها ، كما رام المتكلمون ، فعسير جداً .

والمقدمات المستعملة فى ذلك هى غير مفضية بهم إلى ماقصدوا بيانه .

ويتبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم فى طرق إثبات وجوده سبحانه وتعالى) . . . .

ابن رشد يقرر أن المقصود الأول من تأليف كتابه « تهافت التهافت »

هو ذكر شيء مما حكاه أبو حامد عن الفلاسفة وتبيين مرتبته من الحق . .

الغزالى يعقب على نظرية الفلاسفة فى نشأة العقول والنفوس والكواكب عن المبدأ الأول —انظر الفقرة رقم (٢٨٨) وما بعدها—فيقول (ما ذكرتموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الإنسان عن منام رآه ، لاستدل به على سوء مزاجه

أو أورد جنسه فى الفقهيات ، التى قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل : إنها ترهات لاتفيد غلبة الظنون) . . . .

ابن رشد يقول عن الغزالى — انظر الفقرة (٣٢٠) — (لا يبعد أن يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء ، وللجمهور مع الخواص ، كما يعرض ذلك لهم فى المصنوعات ، فإن الصناع إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام ، وتضمنوا الأفعال العجيبة عنها ، هزئ بهم الجمهور ، وظنوا أنهم مبرسمون ، وهم فى الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرسمين من العقلاء ، والجهال من العلماء .

وأمثال هذه الأقاويل لاينبغى أن تتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر .

وقد كان الواجب عليه ، إذ ذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التى حركتهم إلى هذه الأشياء ، حتى يقايس السامع بينها وبين

الأقاويل التى يروم بها هو أبطالها) . . . .

الغزالى يعترض على نظرية ابن سينا وأمثاله فى نشأة العالم فيقول (ادعيتم أن أحد معانى

الصفحة

الصفحة

ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية حشيت بأقاويل ظنية ، صارت بمقتضاها شبيهه بصناعة الفقه . . . .

الغزالى يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نشأة العالم ، فيقول (أعقلُ الصادر الأول مبدأه عين وجوده ؟ وعين عقله نفسه ؟ أم غيره ؟

فإن كان عينه ، فلا كثرة فى ذاته ، إلا فى العبارة عن ذاته ، وإن كان غيره ، فهذه الكثرة موجودة فى الأول ، فإنه يعقل ذاته ، ويعقل غيره) . . . .

ابن رشد يجيب عن اعتراض الغزالى السابق ، فيقول (الصحيح أن عقل الصادر الأول لمبدئه هو عين ذاته) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الأول لايعقل من ذاته إلاذاته ، لا أمراً مضافاً وهو كونه مبدأ) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الأول عند الفلاسفة هو جميع العقول ، بل هو جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها) . . . .

ابن رشد يقرر أن (ماحكاه الغزالى عن الفلاسفة فى وجود الكثرة فى العقول فقط دون المبدأ الأول هو كلام فاسد ، غير جار على أصولهم ، فإنه لاكثرة فى تلك العقول أصلا عندهم) . . . .

ابن رشد يقرر أن العقول (لاتتباين عند الفلاسفة من جهة البساطة والكثرة ، وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول) . . . .

ابن رشد يقرر أن (الفرق بين عقل الأول ذاته ، وعقل سائر العقول ذواتها — من وجهة نظر الفلاسفة — أن الأول يعقل من ذاته معنى موجوداً بذاته ، لامعنى ما ، مضافاً إلى علة .

وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضافاً إلى علتها ، فتدخلها الكثرة من هذه الجهة) . . . .

ابن رشد يقرر أن العقول (ليس يلزم أن تكون كلها فى مرتبة واحدة من البساطة ، إذا كانت ليست فى مرتبة واحدة من الإضافة إلى المبدأ الأول) .

انظر الفقرة التى قبل السابقة التى يقول ابن رشد فيها (إن العقول لاتتباين من جهة البساطة والكثرة وإنما تتباين من جهة العلة والمعلول) . . . . . .

ابن رشد يقرر أن العقول (لاواحد منها يوجد بسيطاً بالمعنى الذى به الأول بسيط ، لأن الأول معدود فى الموجود بذاته ، وهى فى الوجود المضاف) . . . .

ابن رشد يقرر (أنه ليس يلزم من كون العقل والمعقول فى العقول المفارقة معنى واحداً بعينه ، أن تكون كلها تستوى ، فى البساطة . فإنهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقول بالأقل والأزيد ، وهو لا يوجد بالحقيقة إلا فى العقل الأول .

والسبب فى ذلك أن العقل الأول ذاته قائمة بنفسها ، وسائر العقول تعقل من ذواتها أنها قائمة به

فلو كان العقل والمعقول فى واحد منها فى المرتبة التى هى فى الأول ، لكانت الذات الموجودة بذاتها ، توافق الموجودة بغيرها) . . . .

ابن رشد يقرر أن الكلام الذى ساقه سابقاً فى شأن العقول هو كلام جدلى (وإنما يمكن أن نتكلم فى هذا كلاماً برهانياً مع قصور نظر الإنسان فى هذه المعانى ، إذا تقدم الإنسان ، فعرف ماهو العقل ولا يعرف ماهو العقل ، حتى يعرف ماهى النفس . ولا يعرف

ما هى النفس ، حتى يعرف ما هو المتنفس

فلا معنى للكلام فى هذه المعانى ببادئ الرأى ، وبالمعارف العامة ، التى ليست بخاصة ، ولا مناسبة .

وإذا تكلم الإنسان فى هذه المعانى قبل أن يعلم طبيعة العقل ، كان كلامه فيها أشبه شىء بمن يهذى . ولذلك صارت الأشعرية إذا حكت آراء الفلاسفة أتت بما هو فى غاية الشناعة والبعد) . . . .

الغزالى يتابع اعتراضاته على نظرية الفلاسفة بخصوص علم الله فيقول (فإن قيل : الأول لا يعقل إلا ذاته . وعقله ذاته هو عين ذاته .

فالجواب من وجهين .

أحدهما : أن هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين .

ومن قنع أن يكون قوله فى الله سبحانه وتعالى راجعاً إلى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من كل موجود ، فإن ما يعقل نفسه ويعقل غيره ، أشرف منزلة .

وقد انتهى بهم التعمق فى التعظيم إلى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله تعالى من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط .

وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين لطريق الهدى ، المنكرين لقوله تعالى :

الصفحة

« مَا أَشْهَدْتُهُم خَلْقَ السَّمَٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلاَ خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ »
الظانين بالله ظن السوء المعتقدين أن الأمور الربوبية تستولى على كنهها القوى البشرية ، المغرورين بعقولهم ، زاعمين أن فيها مندوحة عن تقليد الرسل وأتباعهم .

فلا جرم اضطروا إلى الاعتراف بأن لباب معقولاتهم رجعت إلى ما لو حكى فى منام لتعجب منه) . . . .

ابن رشد يرد على قول الغزالى الوارد فى الفقرة السابقة قائلا : (إنه ينبغى للذى يريد أن يخوض فى هذه الأشياء أن يعلم أن كثيراً من الأمور التى تثبت فى العلوم النظرية إذا عرضت على بادئ الرأى ، وإلى ما يعقله الجمهور من ذلك ، كانت بالإضافة إليهم شبيهة بما يدركه النائم فى نومه

وإن كثيراً من هذه الأمور ليس تلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هى معقولة عند الجمهور يقنعون بها فى أمثال هذه المعانى بل لا سبيل إلى أن يقع لأحد بها إقناع ، وإنما سبيلها أن يحصل بها اليقين لمن يسلك فى معرفتها سبيل اليقين) . . . .

ابن رشد يقرر أن العلوم الإلهية بطبيعتها أبعد من غيرها من العلوم عن متناول العقول . . . .

ابن رشد يقرر أن الجدل مباح فى سائر العلوم ومحرم فى العلم الإلهى . . .

ابن رشد يقرر أن موقف الفلاسفة فى العلوم الإلهية أضعف من موقفهم فى سائر العلوم . . . .

ابن رشد يقول (ولم نك نستجيز الخوض فى العلم الإلهى فى كتاب يعرض على الجمهور إلا لأن الغزالى أوقع هذا الخيال فى هذا العلم العظيم ، وأبطل على الناس الوصول إلى سعادتهم بالأعمال الفاضلة والله سائله وحسيبه) . . . .

ابن رشد يشرح منهج الفلاسفة فى البحث قائلا (أما الفلاسفة فإنهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم ، لا مستندين إلى قول يُدْعون إلى قبوله من غير برهان ، بل ربما خالفوا الأمور المحسوسة) . . . .

« الصورة » هى المعنى الذى به صار الموجود موجوداً بعد أن كان معدوماً . . .

« المادة » ما منه يتكون الشىء . . . .

« الفاعل » ما عنه يتكون الشىء . . . .

الصفحة

الصفحة

وسنذكر الشكوك التى تلزم هذا الوضع :
وأظهرها على القول بالصفات :
أن يكون ههنا ذات مركبة قديمة ، فيكون ههنا تركيب قديم ، وهو خلاف ما تضعه الأشعرية ، من أن كل تركيب محدث ؛ لأنه عرض وكل عرض عندهم محدث
ووضعوا مع هذا جميع الموجودات أفعالا جائزة ، ولم يروا أن فيها ترتيباً ولا نظاماً ، ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات
بل اعتقدوا أن كل موجود فيمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه
وشبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية ، فقالوا :
كل فعل بما هو فعل ، فهو صادر عن فاعل ، مريد ، قادر ، مختار ، حى ، عالم
وأن طبيعة الفعل بما هو فعل تقتضى هذا
وقالوا : ما سوى الحى فهو جماد وميت . والميت لا يصدر منه فعل
فما سوى الحى لا يصدر منه فعل
فجحدوا الأفعال الصادرة عن الأمور الطبيعية
ونفوا مع هذا أن يكون للأشياء الحية فى الشاهد أفعال
وقالوا : إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحى فى الشاهد ، وإنما فاعلها الحى الغائب
فلزمهم أن لا يكون فى الشاهد حياة ، لأن الحياة إنما تثبت للشاهد من أفعاله
وأيضاً فمن أين — ليت شعرى ! ! — حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطريق الذى سلكوه فى إثبات الصانع هو أنهم وضعوا أن الحادث له محدث ، وأن هذا لا يمر إلى غير نهاية ، فيستمر الأمر ضرورة إلى محدث قديم
وهذا صحيح لكن ليس يبين من هذا أن هذا القديم ليس جسماً) . .
الفعل فى الشاهد يغير الموجود من صفة إلى صفة ، لا أن يغير العدم إلى الوجود ، بل يحول الموجود إلى الصورة
والصفة النفسية التى ينتقل بها ذلك الشىء من موجود ما إلى موجود ما ، مخالف

الصفحة

له ، فى الجوهر ، والحد ، والاسم ، والفعل ، كما قال تعالى :

[وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالةٍ مِنْ طِينٍ . ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فى قَرَارٍ مَكِينٍ ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً . فخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَة]

القدماء يرون أن الموجود بإطلاق ، لا يتكون ولا يفسد . . . . .

ابن رشد يرى أن السموات ليست أول المحدثات بدليل قوله تعالى . . .

[أَوَ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهمَا]

وقوله تعالى

[وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ]

وقوله تعالى

[ثمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ]

الفاعل عند الأشاعرة يفعل مادة الشيء وصورته . . . .

الضد لاينقلب إلى ضده ، فإنه لا يعود نفس العدم وجوداً ، ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعدوم هو الذى يعود موجوداً ، والحار بارداً ، والبارد حارًّا . . .

المعتزلة يقولون : إن العدم ذات ما ، إلا أنهم جعلوا هذه الذات متعرية من صفة الوجود، قبل كون العالم . . . .

المعتزلة يقررون أنه ليس يلزم أن يكون الشيء من الشيء، بل يخلق الله الشيء من لا شيء ، دفعة ، إذ لو كان يلزم أن يوجد الشيء من الشيء لمر الأمر إلى غير نهاية . . . .

ويرد ابن رشد على هذا قائلا : (والجواب : أنه إنما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة ، لانه يوجد ما لا نهاية له بالفعل . . . . . .

وأما دوراً فليس يمتنع ، مثل أن يكون من الهواء نار ، ومن النار هواء إلى غير نهاية . . . .

دليل المتكلمين على حدوث العالم ، هو أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث . . .

ويناقش ابن رشد هذا الاستدلال قائلا :

وأحد ما يلزمهم من الفساد فى هذا الاستدلال — إذا سلمت لهم هذه المقدمة — هو أنهم لم يطردوا الحكم ، لأن ما لا يخلو عن الحوادث فى الشاهد ، هو حادث على أنه حادث من شىء ، لا من لا شىء

وهم يضعون أن الكل حادثاً من لا شىء

وأيضاً فإن الموضوع عند الفلاسفة — وهو الذى يسمونه « المادة الأولى » — ليس يخلو عن الجسمية ، والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة

والمقدمة القائلة

« إن ما لا يخلو عن الحوادث حادث » ليست صحيحة ، إلا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه .

وأما ما لا يخلو عن حوادث ، هى واحدة بالجنس ، ليس لها أول ، فمن أين يلزم أن يكون الموضوع حادثاً ؟

ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الأشعرية أضافوا إلى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو أنه لا يمكن أن توجد حوادث لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، ولا آخر

وذلك واجب عند الفلاسفة) . . . .

ابن رشد يعترض على المتكلمين قائلا (وضع المتكلمين أن الفاعل الواحد بعينه الذى هو المبدأ الأول ، هو فاعل لجميع ما فى العالم من غير وسط ، وضع يخالف ما يحس من فعل الأشياء بعضها فى بعض وأقوى ما اقتنعوا به فى هذا المعنى أن الفاعل لو كان مفعولا ، لمر الأمر إلى غير نهاية

وإنما يلزم ذلك ، لو كان الفاعل إنما هو فاعل ، من جهة ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو متحرك ، وليس الأمر كذلك ، بل الفاعل إنما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل ، لأن المعدوم لا يفعل شيئاً

والذى يلزم عن هذا ، هو أن تنتهى الفاعلات المفعولة إلى فاعل غير مفعول أصلا ، لا أن ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم) . . . .

الصفحة

مذهب المعتزلة فى الصفات قريب من مذهب الفلاسفة ، وذلك خشية التركيب وما يجر
إليه من أنه عرض وكل عرض حادث ، وأن كل مركب لا بد له من مركب .
من العدل أن يأتى الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتى لنفسه . . .
ابن رشد يتأول قول القدماء « المبدأ لا يعقل إلا ذاته » انظر الفقرات رقم (٣٥٦) ، (٣٥٧) — قائلا :
(أما ما شنعوا به من أن المبدأ الأول إذا كان لا يعقل إلا ذاته ، فهو جاهل بجميع ماخلق
فإنما كان يلزم ذلك ، لوكان ما يعقل من ذاته، شيئًا هو غير الموجودات بإطلاق
وإنما الذى يضعون أن الذى يعقله من ذاته ، هو الموجودات بأشرف وجود، وإنه العقل الذى هوعلة للموجودات ، لا بأنه يعقل الموجودات من جهة أنها علة لعقله كالحال فى العقل منا
فمعنى قولهم : « إنه لا يعقل ما دونه من الموجودات
أنه لا يعقلها بالجهة التى نعقلها نحن بها ، بالجهة التى لا يعقلها بها عاقل موجود سواه سبحانه ، لأنه لو عقلها موجود بالجهة التى يعقلها هو لشاركه فى علمه ، تعالى عن ذلك علوًا كبيراً
وهذه هى الصفة المختصة به تعالى سبحانه) . . . .
لا يجوز فى علمه أن يوصف بأنه كلى ولا جزئى ، لأن الكلى والجزئى معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن فاسد . . . .
تبين فى علم النفس أن للون وجوداً أيضًا فى القوة الخيالية وأنه أشرف من وجوده فى القوة الباصرة
وكذلك أن له فى القوة الذاكرة وجوداً أشرف من وجوده فى القوة الخيالية وله فى العقل وجوداً أشرف من جميع هذه الموجودات . . . . . .
وكذلك نعتقد أن له فى ذات العلم الأول وجوداً أشرف من جميع وجوداته ، وهو الوجود الذى لا يمكن أن يوجد وجود أشرف منه . . . . . .
نسبة أجزاء الموجودات من العالم كله نسبة أجزاء الحيوان الواحد من الحيوان الواحد .

الصفحة

ثم يرد جوابهم هذا قائلا : (وتعيين جهة النظام هل هو كاف فى وجود ما به النظام ؟ أم يفتقر إلى علة موحدة ؟) . . . .

قال ابن رشد (حاصل قول الغزالى السابق أنه يلزم الفلاسفة أن فى الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد إلا أن يقولوا :

إن الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة

أو يعتقد أن كثيراً من لواحق الجسم يصدر عن صورة الجسم

وصورة الجسم عن الفاعل

وعلى هذا الرأى فليس تصدر الأعراض التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له ، صدوراً أولا ، بل بتوسط صدور الصورة عنه

وهذا القول سائغ على أصول الفلاسفة لا على أصول المتكلمين) . . .

الوجه الثالث : — من أوجه اعتراض الغزالى على الفلاسفة — أن الفلك الأقصى انقسم إلى نقطتين هما القطبان ، وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقة يختلف وضعهما ، فلا يخلو :

إما أن يكون جميع أجزاء الفلك الأقصى متشابهاً ، فلم يلزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين

أو أجزاؤهما مختلفة ، فى بعضها خواص ليست فى البعض

فما مبدأ تلك الاختلافات ، والجرم الأقصى لم يصدر إلا من معنى واحد بسيط لا يوجب :

إلا بسيطاً فى الشكل ، وهو الكرى . ومتشابهاً فى المعنى ، وهو الخلو عن الخوص المميزة) . . . .

ابن رشد يقول (البسيط يقال على معنيين

أحدهما : ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة ، وهو مركب من صو ة ومادة ، وبهذا يقولون فى الأجسام الأربعة :

إنها بسيطة. . . . .

والثانى : يقال على ما ليس مؤلفاً من صورة ومادة مغايرة للصورة ، بالقوة وهى الأجرام السماوية

والبسيط أيضاً يقال على ما حد الكل والجزء منه واحد ، وإن كان مركباً من الاسطقسات الأربعة) . . . .

الصفحة

ابن رشد يقول : (ما أكذب القضية القائلة : « إن الواحد لا يصنع إلا واحداً » إذا فهم منه ما فهم ابن سينا وأبو نصر ، وأبو حامد فى المشكاة[١] . . .

الغزالى يقول : (هل يمكن أن يقال : لعل فى المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة ، والباقى لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينة لا يشككنا فى :

أن مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير) . . . . .

الغزالى يعرض حلا يدفع به ما ورد على مبدأ الفلاسفة القائل : إن الواحد لا يصدر منه إلا واحد يقول : « فإن قيل : لعل فى المبدأ أنواعاً من الكثرة لازمة ، لا من جهة المبدأ وإنما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة والباقى لم نطلع عليه ، وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا فى أن « مبدأ الكثرة كثرة ، وأن الواحد لا يصدر منه كثير» . . . .

ابن رشد يحمل ابن سينا والفارابى مسئولية الخلط فى نظرية الصدور التى خالفا فيها أوائل الفلاسفة ، يقول (والعجب كل العجب كيف خفى هذا على أبى نصر وابن سينا : لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول إلى الفلاسفة ، لأنهم إذا قالوا : إن الكثرة التى فى المبدأ الثانى ، إنما هى :

مما يعقل ذاته

وما يعقل من غيره

لزم عندهم أن تكون ذاته ، ذات طبقتين : أعنى صورتين :

فأىّ ليست شعرى ، هى الصادرة عن المبدأ الأول ؟

وأىّ هى غير الصادرة ؟

وكذلك يلزمهم إذا قالوا فيه :

إنه ممكن من ذاته ، واجب من غيره

لأن الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة أن تكون غير الطبيعة الواجبة التى استفادها من واجب الوجود

فإن الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة ، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية ، ولذلك ليس فى الطبائع الضرورية إمكان أصلا ، كانت بذاتها أو بغيرها

---

(١) ما فى المشكاة من آراء ، يجعل الغزالى قائلا بما قال به الفارابى وابن سينا .

وهذه كلها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين ، وهى كلها أمور دخيلة فى الفلسفة ليست جارية على أصولهم ، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطابى فضلا عن الجدلى . . . .

ولذلك يحق ما يقول أبو حامد فى غير ما موضع من كتبه : إن علومهم الإلهية هى ظنية[١] . . . .

الغزالى يعارض الحل الذى أورده فى الفقرة (٣٩٦) ، يقول : (فإذا جوزتم هذا ، فقولوا : إن الموجودات كلها على كثرتها — وقد بلغت آلافاً — صدرت من المعلول الأول ، فلا يحتاج أن يقتصر على جرم الفلك الأقصى ، ونفسه ، بل يجوز أن يكون قد صدر منه :

جميع النفوس الفلكية والإنسانية

وجميع الأجسام الأرضية والسماوية) . . . .

ابن رشد يوافق الغزالى على ما اعترض به على الفلاسفة — انظر الفقرة (٣٩٨) — قائلا : هذا اللزوم هو صحيح ، وبخاصة أن صيروا الفعل الصادر عن المبدأ الأول ، هى الوحدانية التى بها صار المعلول الأول موجوداً واحداً مع الكثرة الموجودة فيه) . . . .

الغزالى يتابع اعتراضاته على الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٣٩٨) بخصوص نظرية الصدور — يقول : (ثم يلزم عنه الاستغناء بالعلة الأولى ، فإنه إذا جاز تولد كثرة يقال إنها لازمة لا بعلة ، مع أنها ليست ضرورية فى وجود المعلول الأول ، جاز أن يقدر ذلك مع العلة الأولى ، ويكون وجودها لا بعلة ، ويقال : إنها لزمت ولا يدرى عددها . . . .

ابن رشد يقف من نص الغزالى السابق موقف الشرح ولا يزيد . . . . .

الغزالى يعرض وجهة نظر لصالح الفلاسفة ثم يردها قائلا : (فإن قيل : لقد كثرت الأشياء حتى زادت على الألف ، ويبعد أن تبلغ الكثرة فى المعلول إلى هذا الحد ، فلهذا أكثرنا الوسائل

قلنا : قول القائل : « يبعد » هذا رجم ظن لا يحكم به فى المعقولات إلا أن يقال إنه يستحيل . فنقول : لم يستحيل ؟ .

الغزالى يرسم للباحثين منهجاً يحدد لهم به طريقة رد الآراء وتزييفها . فالرأى لا يرد

(١) ابن رشد يتهم الفارابى وابن سينا بالتخريف

الصفحة

ويزيف : لأنه مستبعد ، بل لأنه مستحيل . وفرق كبير بين المستبعد والمستحيل .

بن رشد يقر الغزالى على ما يعترض به على الفارابى وابن سينا إقراراً ممزوجاً بالإشفاق

عليهما من التورط فيما أتاح الفرصة لأبى حامد أن يشنع عليهما : يقول :

(لو جاوب ابن سينا وسائر الفلاسفة أن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد

وأن كل كثرة إنما يكون منها واحد ، بوحدانية اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد

وأن تلك الوحدانية التى صارت بها الكثرة واحداً ، هى معنى بسيط ، صدرت

عن واحد مفرد بسيط ، لاستراحوا من هذه اللوازم التى ألزمهم أبو حامد ،

وخرجوا من هذه الشناعات

فأبو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب إلى الفلاسفة ولم يجد مجاوباً يجاوبه

بجواب صحيح ، سُرَّ بذلك . . . ولو علم أنه لا يرد به على الفلاسفة لما

فرح به

وأصل فساد هذا الوضع قولهم :

« إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » ، ثم وضعوا فى ذلك الواحد الصادر كثرة ،

فلزمهم أن تكون تلك الكثرة عن غير علة

فهذا كله هذيان وخرافات

وأصل هذا أنهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب أرسطاطاليس

ومذهب من تبعه من المشائين

وقد تمدح هو فى آخر مقالة اللام بهذا المعنى ، وأخبر أن كل من كان قبله من

القدماء ، لم يقدروا أن يقولوا فى ذلك شيئاً) . . . .

ابن رشد يصحح قضية الفلاسفة الخاصة بمسألة الصدور ، بما ذكره فى الفقرة

رقم (٤٠٢) ، ويقول : (وعلى هذا الوجه الذى حكيناه عنهم تكون القضية

القائلة : « إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » قضية صادقة . . . .

وأن « الواحد يصدر عنه كثرة » صادقة أيضاً . . . .

أبو حامد يتابع اعتراضاته على نظرية الصدور الواردة عن ابن سينا والفارابى فيقول :

(ثم نقول : هذا باطل بالمعلول الثانى ، فإنه صدر منه : فلك الكواكب ، وفيه

ألف ونيف ومائتا كوكب

وهى مختلفة العظم ، والشكل ، والوضع ، واللون ، والتأثير ، والنحوس ،

والسعود

فبعضها على صورة الحمل ، والثور ، والأسد

وبعضها على صورة الإنسان
ويختلف تأثيرها فى محل واحد من العالم السفلى
فى التبريد ، والتسخين ، والسعادة ، والنحوس
وتختلف مقاديرها فى ذاتها
فلا يمكن أن يقال : الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا ، لجاز أن يقال : كل أجسام العالم نوع واحد فى الجسمية ، فيكفيها علة واحدة
فإن كان اختلاف صفاتها ، وجواهرها ، وطبائعها ، دل على اختلافها ، فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ، ويفتقر كل واحد إلى :
علة لصورته
وعلة لهيولاه
وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة ، أو المبردة ، أو المسعدة ، أو المنحسة
ثم لاختصاص جملها بأشكال البهائم المختلفة
وهذه الكثرة إن تصور أن تعقل فى العقل الثانى ، تصورت فى الأول ووقع الاستغناء) . . . .

ابن رشد يعقب على اعتراض الغزالى السابق قائلا : (إذا فهم من القول : أن الواحد بالعدد ، البسيط ، لا يصدر عنه إلا واحد بسيط بالعدد
لا واحد بالعدد من جهة
وكثير من جهة
وأن الوحدانية منه هى علة وجود الكثرة
فلن ينفك من هذه الشكوك أبداً) . . . .

الغزالى يتابع اعتراضاته على الفلاسفة بخصوص نظرية الصدور — انظر الفقرة رقم (٤٠٤) ، فيقول : — (الاعتراض الخامس : هو أنا نقول : سلمنا هذه الأوضاع الباردة ، والتحكمات الفاسدة ، ولكن كيف لا يستحيون من قولهم
إن كان المعلول الأول ممكن الوجود ، اقتضى وجود جرم الفلك الأقصى منه
وعقله نفسه ، اقتضى وجود نفس الفلك منه
وعقله الأول يقتضى وجود عقل منه
وما الفصل بين هذا وبين من عرف وجود إنسان غائب

الصفحة

وأنه ممكن الوجود

وأنه يعقل نفسه وصانعه

فقال : يلزم من كونه ممكن الوجود ، وجود فلك

فيقال : وأى مناسبة بين كونه ممكن الوجود ، وبين وجود فلك منه

وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ، ولصانعه شيئان آخران

وهذا إذا قيل فى إنسان ضحك منه ، وكذا فى موجود آخر ؛ إذ إمكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن، إنسانًا ، كان ، أو ملكًا ، أو فلكًا

فلست أدرى كيف يقنع المجنون نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا عن العقلاء) . . . .

ابن رشد يعقب على اعتراض الغزالى السابق قائلا (أما هذه الأقاويل كلها التى هى أقاويل ابن سينا ومن قال بمثل قوله ، فهى أقاويل غير صادقة ، ليست جارية على أصول الفلاسفة ، ولكن ليست تبلغ من عدم الإقناع المبلغ الذى ذكره هذا الرجل) . . . .

ابن رشد يقول عن الغزالى (إن كان الرجل قصد قول الحق فى هذه الأشياء فقط فهو معذور

وإن كان علم التمويه فيها فقصده ، فإن لم يكن هناك ضرورة داعية له ، فهو غير معذور

وإن كان إنما قصد بهذا ليعرف أنه ليس عنده قول برهانى يعتمد عليه فى هذه المسألة — أعنى المسألة التى هى من أين جاءت الكثرة ، كما يظهر من قوله بعد — فهو صادق فى ذلك ، إذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط بهذه المسألة ، وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد

وسبب ذلك أنه لم ينظر الرجل إلا فى كتب ابن سينا فلحقه القصور فى الحكمة من هذه الجهة) . . . .

الغزالى يتابع البحث فى نظرية الصدور قائلا : (فإن قال قائل : « فإذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون أنتم ؟

أتزعمون أنه يصدر من الشىء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون العقول ؟

أم تقولون : المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون التوحيد ؟
أو تقولون : لا كثرة فى العالم فتنكرون الحس ؟
أو تقولون : لزمت بالوسائط فتضطرون إلى الاعتراف بما قالوه ؟
قلنا : نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض ممهد ، وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم وقد حصل
على أنا نقول :
ومن زعم أن المصير إلى صدور اثنين من واحد ، مكابرة للعقول ؟
أو اتصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية ، مناقض للتوحيد ؟
فهاتان دعويان باطلتان ، لا برهان لهم عليهما
فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد ، أكما يعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين
وعلى الجملة لا يعرف بضرورة ، ولا بنظر
وما المانع من أن يقال : المبدأ الأول عالم قادر ، مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق المختلفات والمتجانسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد
فاستحالة هذا لايعرف بضرورة ولا نظر ، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله
وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله تعالى ، ففضول وطمع فى غير مطمع
وللذين طمعوا فى طلب مناسبته ومعرفته ، رجع حاصل نظرهم إلى أن المعلول الأول :
من حيث أنه ممكن الوجود ، صدر منه فلك
ومن حيث إنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك
فهذه حماقة ، لا إظهار مناسبة
فلنقبل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء صلوات الله عليهم ، وليصدقوا فيها :
إذ العقل لا يحيلها
ولنترك البحث عن :
الكيفية ، والكمية ، والماهية
فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية . . . .

الصفحة

ابن رشد يرد على قول الغزالى السابق ، فقرة فقرة ؛ فيقول (قوله « إن كل ماقصرت عن إدراكه العقول الإنسانية ، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع » حق

وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحى ، إنما جاء متمماً لعلوم العقل : أعنى أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان بطريق الوحى

وأما قولهم : « وإنما غرضنا أن نشوش دعاويهم » فإنه لا يليق هذا الغرض به ، وهى هفوة من هفوات العالم؛ فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك ، وتحيير العقول .

وأما قوله : « فإنه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد ، كمايعرف استحالة كون الشخص الواحد فى مكانين »

فإنه وإن لم يكن هاتان المقدمتان فى مرتبة واحدة من التصديق ، فان يخرج كون المقدمة القائلة :

« إن الواحد البسيط لا يصدر عنه إلا واحد بسيط » .

من أن تكون يقينية فى الشاهد

والمقدمات اليقينية تتفاضل ، على ما تبين فى كتاب البرهان ، والسبب فى ذلك أن المقدمات اليقينية إذا ساعدها الخيال قوى التصديق بها ، وإذا لم يساعدها الخيال ضعف

والخيال غير معتبر إلا عند الجمهور ، ولذلك من ارتاض بالمعقولات ، واطرح التخيلات ، فالمقدمتان فى مرتبة واحدة عنده من التصديق) . . . .

(قيل : إن فرق الفلاسفة يجيبون عن نشأة الكثرة من الواحد بأجوبة ثلاثة :

أحدها : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الهيولى

الثانى : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الآلات

الثالث : أن الكثرة إنما جاءت من قبل الوسائط)

وابن رشد يقرر (أن هذا لا يمكن الجواب فيه فى هذا الكتاب بجواب برهانى ، ولكن لسنا نجد ، لأرسطو ، ولا لمن اشتهر من قدماء المشائين ، هذا القول الذى نسب إليهم إلا لفرفريوس الصورى صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم

والذى يجرى عندى على أصولهم أن سبب الكثرة هو مجموع الثلاثة الأسباب أعنى المتوسطات ، والاستعدادات والآلات) . . . . . .

فهرس القسم الثانى

المسألة الرابعة

فى بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود صانع العالم

الصفحة

لا علة لها) ٥٣٧

ابن رشد يقول (وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذى حكاه عن الفلاسفة ؛ والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الأول الذى لا علة له بما نسبه إليهم من الاحتجاج) ٥٣٩

قال الغزالى (الوجه الثانى : هو أن يقال : ثبت تقديراً أن هذه الموجودات لها علة . ولكن لعلتها علة ، ولعلة العلة علة ، وهكذا إلى غير نهاية

وقولهم : إنه يستحيل إثبات علل لا نهاية لها ، لا يستقيم منهم . وإذا جاز أن يدخل فى الوجود ما لا نهاية له ، فلم يبعد أن يكون بعضها علة لبعض . وينهى الطرف الأخير إلى معلول لا علة له ، ولا ينتهى من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها ، كما أن الزمان السابق له آخر وهو الآن الراهن . ولا أول له

فإن زعمتم أن الحوادث الماضية ليست موجودة معاً فى الحال ، ولا فى بعض الأحوال . والمعدوم لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ، فيلزمكم فى النفوس البشرية المفارقة للأبدان ؛ فإنها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للأبدان من النفوس لا نهاية لأعدادها ؛ إذ لم تزل نطفة من إنسان ، وإنسان من نطفة ، إلى غير نهاية . . . فإن قيل : النفوس ليس بينها ارتباط بالبعض ، ولا ترتيب بالطبع ولا بالوضع ، وإنما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها ، إذا كان لها ترتيب بالوضع كالأجسام ؛ فإنها مرتبة بعضها فوق البعض ، أو كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات

وأما النفوس فليست كذلك

قلنا : وهذا الحكم فى الوضع ليس طرده بأولى من عكسه ، فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر ؟

وما البرهان المفرق ؟

ولم تنكرون على من يقول : إن هذه النفوس التى لا نهاية لها ، لا تخلو عن ترتيب ؛ إذ وجود بعضها قبل البعض ؛ فإن الأيام والليالى الماضية لا نهاية لها ، وإذا قدرنا وجود نفس واحد ، فى كل يوم وليلة ، كان الحاصل فى الوجود الآن خارجاً عن النهاية ، واقعاً على ترتيب فى الوجود ، أى بعضها بعد بعض) . . . .

ابن رشد يقول (إن الفلاسفة لا تجوز عللا ومعلولات لا نهاية لها ؛ لأنه يؤدى إلى معلول لا علة له . . . فلا يلزم الفلاسفة شىء مما ألزمهم) . . . .

الصفحة

إلى ما له علة . وإلى ما لا علة له

ليس معروفًا بنفسه

ثم ما له علة ينقسم إلى ممكن وإلى ضرورى

فإن فهمنا من الممكن ، الحقيقى ؛ أفضى إلى ممكن ضرورى ، ولم يفض إلى ضرورى لا علة له

وإن فهمنا من الممكن ما له علة ، وهو ضرورى ؛ لم يلزم عن ذلك إلا أن ماله ؛ فله علة . وأمكن أن نضع أن تلك لها علة ، وأن يمر ذلك إلى غير نهاية ، ولا ينهى الأمر إلى موجود لا علة له ، وهو الذى يعنونه بواجب الوجود

إلا أن يفهم من الممكن الذى وضعه بإزاء ما لا علة له ، الممكن الحقيقى ؛ فإن هذه الممكنات هى التى يستحيل وجود العلل فيها إلى غير نهاية) . . ٥٤٥

الغزالى يبطل وجهة النظر التى افترض قيامها على لسان الفلاسفة — انظر الفقرة رقم (٤٤٤) — قائلا : (قلنا : لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم ، إلا أن يراد بالواجب ما لا علة لوجوده ، ويراد بالممكن ما لوجوده علة

وإن كان المراد هذا ، فلنرجع إلى هذه اللفظة فنقول :

كل واحد ممكن ، على معنى أن له علة زائدة على ذاته

والكل ليس بممكن على معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه

وإن أريد بلفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم

فإن قيل : فهذا يؤدى إلى أن يتقوم واجب الوجود بممكنات الوجود ، وهو محال

قلنا : إن أردتم بالواجب والممكن ما ذكرنا ، فهو نفس المطلوب فلا نسلم أنه محال ، وهو كقول القائل : يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث ، والزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة ، وهى ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل ، وصدق ذوات الأوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع

فكذلك يقال على كل واحد : إن له علة

ولا يقال للمجموع : إن له علة

الصفحة

وليس كل ماصدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع ؛ إذ يصدق على كل واحد : أنه واحد، وأنه بعض ، وأنه جزء ، ولا يصدق على المجموع) . .

ابن رشد يقرر أن (وضع أسباب ممكنة لانهاية لها ، يلزم عنه وضع ممكن لافاعل له

وأما وضع أشياء ضرورية لهاعلل غير متناهية فإنما يلزم عن ذلك أن يكون ما وضع أن له علة ، ليس له علة . وهو صحيح ؛ إلا أن المحال اللازم عن أسباب بهذه الصفة غير اللازم عن أسباب من طبيعة الممكن ؛ فلذلك إن أراد مريد أن يخرج هذا القول الذى استعمله ابن سينا مخرج برهان ، أن يستعمل هكذا

الموجودات الممكنة لابد لها من علل تتقدم عليها

فإن كانت كانت العلل ممكنة ، لزم أن يكون لها علل . ومر الأمر إلى غير نهاية

وإن مر الأمر إلى غير نهاية ، لم يكن هنالك علة ؛ فلزم

وجود الممكن بلا علة ، وذلك مستحيل ؛ فلا بد أن ينتهى الأمر إلى علة ضرورية

فإذا انتهى الأمر إلى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية :

أن تكون ضرورية بسبب ، أو بغير سبب

فإن كانت بسبب سئل أيضاً فى ذلك السبب

فإما أن تمر الأسباب إلى غير نهاية ، فيلزم أن يوجد بغير سبب ماوضع أنه موجود بسبب ، وذلك محال

فلابد أن ينتهى الأمر إلى سبب ضرورى بلا سبب ، أى بنفسه ، وهذا هو واجب الوجود ضرورة

فبهذا النوع من التفصيل يكون البرهان صحيحاً .

وأما إذا خرج المخرج الذى أخرجه ابن سينا ، فليس بصحيح)

ابن رشد يقرر أن الفلاسفة (لايجوزون عللاً بالذات غير متناهية ، سواء كانت العلل والمعلومات ، من طبيعة الممكن ، أو من طبيعة الضرورى

والاختلال الذى لزم ابن سينا فى هذا القول ، أنه قيل له :

إذا قسمت الموجود ، إلى ممكن الوجود و واجب الوجود، وعنيت بـ « الممكن » ما له علة ، وبـ « الواجب » ماليس له .

لم يمكنك أن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها ؛ لأنه يلزم عن وجودها غير متناهية ، أن تكون من الموجودات التى لاعلة لها ، فتكون من جنس واجب

الوجود ، لاسيما أنه يجوز عندكم أن يتقوم الأزلى من أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث

وإنما عرض لهذا القول الاختلال ، بقسمه الموجود :

إلى مالاعلة له ، وإلى ماله علة

ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شيء من هذه الاعتراضات)

يقول ابن رشد (وقول الغزالى إن القدماء يسلمون أنه قد يتقوم قديم مما لا نهاية له ، لتجويزهم دورات لا نهاية لها . هو قول فاسد ؛ فإن هذا إنما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحد ، باشتراك)

الغزالى يلزم الفلاسفة بالأخذ بمبدأ أن يتقوم القديم بالحوادث (إذ الزمان عندهم قديم ، وآحاد الدورات حادثة وهى ذات أوائل : والمجموع لا أول له

فقد تقوم ما لا أول له بذوات أوائل

وصدق أنها ذوات أوائل على الآحاد ، ولم يصدق على المجموع ؛

فكذلك يقال على كل واحد ؛ إن له علة

ولا يقال : إن للمجموع علة) . . . . .

ابن رشد يدفع عن الفلاسفة ما ألزمهم به الغزالى فيقول (والجواب : أن الفلاسفة ليس من أقوالهم وجود قديم من أجزاء محدثة ، من جهة ما هى غير متناهية ، بل هم أشد الناس إنكاراً لهذا وإنما هذا من قول الدهرية)

ابن رشد يقرر أن (مذهب الناس فى الأجناس ثلاثة

مذهب من يرى أن كل جنس فهو كائن فاسد من قبل أنه متناهى الأشخاص

ومذهب من يرى أن من الأجناس ما هى أزلية ، أى لا أول لها ولا آخر ، من قبل أنه يظهر من أمرها أنها من أشخاص غير متناهية

وهؤلاء قسمان :

قسم قالوا : إن أمثال هذه الأجناس إنما يصح لها الدوام من علة ضرورية واحدة بالعدد ، وإلا لحقها أن تقدم مرات لا نهاية لها فى الزمان الذى لا نهاية له ، وهؤلاء هم الفلاسفة

الصفحة

وقسم اعتقدوا أن وجود أشخاص غير متناهية كاف فى كونها أزلية ،
وهم الدهرية
فقف على هذه الثلاثة الآراء . فجملة الاختلاف هو راجع إلى
هذه الثلاثة الأصول
فى كونه أزلياً ، أو غير أزلى
وهل له فاعل ، أو لا فاعل له
وقول المتكلمين ، ومن يقول بحدوث العالم ، طرف
وقول الدهرية طرف آخر .
وقول الفلاسفة متوسط بينهما
وإذا تقرر هذا كله ، فقد تبين لك أن من يقول : « إن من يجوز عللاً لا نهاية لها ، ليس يمكن أن يثبت علة « أولى » ، قول كاذب . بل الذى يظهر ، ضد هذا ، وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية) . . . .

ابن رشد يقرر (أن قول من يقول « إن من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكن أن يثبت علة أولى » قول كاذب ؛ بل الذى يظهر ، هو ضد هذا ؛ وهو أن من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها ، لا يقدر أن يثبت علة أولى أزلية ؛ لأن وجود معلولات لا نهاية لها ، هى التى اقتضت وجوب علة أزلية من قبلها استفاد وجوداً ما لا نهاية له ، وإلا فقد كان يجب أن تتناهى الأجناس التى كل واحد من أشخاصها محدث

وبهذا الوجه فقط أمكن أن يكون القديم علة للحوادث ، وأوجب وجود الحوادث التى لا نهاية لها . وجود أول قديم واحد سبحانه لا إله إلا هو) . . . .

الغزالى يدفع الاعتراض الذى أورده على الفلاسفة قائلا (فإن قيل : الدورات ليست موجودة فى الحال ، ولا صور العناصر ، وإنما الموجود منها صورة واحدة بالفعل
وما لا وجود له لا يوصف بالتناهى وعدم التناهى ،
إلا إذا قدر فى الوهم وجودها ، ولا يبعد ما يقدر فى الوهم ، فإن

كانت المقدرات بعضها عللا لبعض ، فإن الإنسان قد يفرض ذلك فى وهمه

وإنما الكلام فى الموجودات فى الأعيان لا فى الأذهان

فلا يبقى إلا نفوس الأموات

وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أنها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالأبدان وعند مفارقة الأبدان تتحد ، فلا يكون فيه عدد ، فضلا عن أن توصف بأنها لا نهاية لها

وقال آخرون : النفس تابعة للمزاج ، وإنما معنى الموت عدمها ، ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم

فإذن لا وجود للنفس إلا فى حق الأحياء ، والأحياء الموجودون محصورون ، ولا تنتفى النهاية عنهم ، والمعدومون لا يوصفون أصلا ، لا بوجود النهاية ولا بعدمها ، إلا فى الوهم إذا فرضوا موجودين)

ثم يدفع الغزالى الدفع قائلا (والجواب أن هذا الإشكال فى النفوس أوردناه على ابن سينا والفارابى ، والمحققين منهم ؛ إذ حكموا بأن النفس جوهر قائم بنفسه ، وهو اختيار أرسطو والمعتبرين من الأوائل .

ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له : هل يتصور أن يحدث مع آن شىء يبقى ؟ أم لا ؟

فإن قالوا : لا ، فهو محال

وإن قالوا : نعم ، قلنا : فإذا قدرنا كل يوم حدوث شىء وبقاءه ، اجتمع إلى الآن لا محالة ، موجودات لا نهاية لها

فالدورة وإن كانت منقضية ، فحصول موجود فيها يبقى ولا ينقضى ، غير مستحيل

وبهذا التقدير يتقرر الإشكال ، ولا غرض فى أن يكون ذلك الباقى نفس آدمى ، أو جنى ، أو شيطان ، أو ملك ، أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم إذا أثبتوا دورات لا نهاية لها.

ابن رشد يعلق على رأى الغزالى السابق قائلا (أما جوابه عن الفلاسفة . بأن ما سلف من الدورات معدومة ، وكذلك ما سلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض ، معدوم . والمعدوم لا يوصف بالتناهى ، ولا بعدم التناهى ، فليس بجواب صحيح)

المسألة الخامسة

فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله تعالى واحد ، وأنه لايجوز فرض اثنين واجبى الوجود ، كل واحد منهما لا علة له

استدلال الفلاسفة على وحدانية الله قالوا (إنهما لو كانا اثنين ، لكان نوع وجوب الوجود ، مقولا على كل واحد منهما

وما قيل عليه : إنه واجب الوجود فلا يخلو :

إما أن يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور أن يكون لغيره

أو وجوب الوجود له لعلة ، فيكون ذات واجب الوجود معلولا ، وقد اقتضت علة له ، وجوب الوجود له

ونحن لا نريد بواجب الوجود إلا ما لا ارتباط لوجوده بعلة . بجهة من الجهات) . . . .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة على وحدانية الله ، فيقول (قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود ، لذاته ، أو لعلة ؛

تقسيم خطأ فى وضعه ؛ فإنا قد بينا أن لفظ وجوب الوجود فيه إجمال إلا أن يراد به نفى العلة ، فنستعمل هذه العبارة فنقول : لم يستحيل ثبوت موجودين لا علة لهما ، وليس أحدهما علة للآخر ؟ فقولكم : إن الذى لا علة له

إما لذاته ، وإما لسبب

تقسيم خطأ ؛ لأن نفى العلة ، واستغناء الوجود عن العلة ، لا يطلب له علة . فأى معنى لقول القائل : إن ما لا علة له ، لا علة له فدل أن هذا برهان من خرف لا أصل له) . . .

ابن رشد يوافق الغزالى على نقد دليل الفلاسفة لإثبات التوحيد ، يقول (هذا المسلك فى التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا ، وليس هو مسلكاً لأحد من قدماء الفلاسفة ، وهو مؤلف من مقدمات عامة

يكاد أن تكون معانيها مقولة باشتراك فيدخلها من أجل ذلك المعاندة كثيراً ، ولكن إذا فصلت تلك المعانى . وعين المقصود منها ، قرب من الأقاويل البرهانية) . . . .

ابن رشد يوضح كيف تؤدى المعانى المذكورة آنفاً إلى أقاويل قريبة من البرهان . . . .

ابن رشد يوضح أن المعانى المذكورة آنفاً لماذا لا تصير برهانية ، وإنما تصير قريبة من البرهانية . . . . . .

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة الثانى على وحدانية الواجب يقول (قالوا : لو فرضنا واجبى الوجود ، لكانا متماثلين من كل وجه ، أو مختلفين .

فإن كانا متماثلين من كل وجه ، فلا يعقل التعدد والاثنينية

وإذا اشتركا فى شىء ، واختلفا فى شىء ، كان مافيه الاشتراك ، غير ما فيه الاختلاف ، فيكون ثم تركيب وانقسام بالقول) . .

قال الغزالى (والجواب : أنه مسلم أنه لا تتصور الاثنينية إلا بالمغايرة فى شىء ما . . . ولكن قولكم : إن هذا النوع من التركيب محال فى المبدأ الأول تحكم محض ، فما البرهان عليه ؟) . . . .

أوجه الكثرة التى لا بد من نفيها حتى تتحقق الوحدة : خمسة

الأول : قبول الانقسام فعلا ، أو وهماً

الثانى : الانقسام فى العقل إلى معنيين مختلفين ، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة

الثالث : الانقسام إلى ذات وصفات

الرابع : الانقسام إلى الجنس والفصل

الخامس : الانقسام إلى ماهية ووجود زائد عليها) . . . .

ابن رشد يتعقب الغزالى فيما يرويه عن الفلاسفة من أوجه الكثرة الواجب نفيها عن البارى تعالى ، فيقول (فأول ضروب الانقسام التى ذكر أن الفلاسفة ينفونها عن الأول ، هو الانقسام بالكمية تقديراً ، أو وجوداً ، وهو متفق عليه عند كل من يعتقد أن المبدأ الأول ليس بجسم ، سواء من اعتقد أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزأ ، أو أنه غير مركب منها

الصفحة

الصفحة

ابن رشد يقرر (أن قول القائل : إن الوجود أمر زائد على الماهية . وليس يتقوم به الموجود فى جوهره ، قول غلط جداً ؛ لأن هذا يلزمه أن يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر . خارج النفس ، وهومذهب ابن سينا) . . .

الغزالى يوضح – من وجهة نظر الفلاسفة – كيفية رد الصفات إلى الذات

الغزالى يقرر على لسان الفلاسفة (أن علم الواجب بالأشياء ليس مأخوذاً من الأشياء ، وإلا كان مستفيداً وصفاً وكمالاً من غيره ؛ وهو محال فى واجب الوجود

ولكن علمنا على قسمين

علم حصل من صورة ذلك الشىء ، كعلمنا بصورة السماء والأرض

وعلم اخترعناه ، كعلم لم نشاهد صورته ولكن صورناه فى أنفسنا . ثم أحدثناه . فيكون وجود الصورة مستفاداً من العلم لا العلم من الوجود . وعلم الأول بحسب القسم الثانى ؛ فإن تمثل النظام فى ذاته ، سبب لفيضان النظام عن ذاته) . . . .

ابن رشد يعقب على الصورة التى عرضها الغزالى لتوضيح معنى وحدة الواجب من وجهة نظر الفلاسفة فيقول (قد أجاد فى أكثر ما ذكره من وصف مذاهب الفلاسفة ، فى كون البارى سبحانه وتعالى واحداً ، مع وصفه بأوصاف كثيرة . فلا كلام معه فى هذا ، إلا ما ذكره من تسميته عقلا أنه يدل على معنى سلبى ، وليس كذلك بل هو الاسم الأخص بذاته عند الفلاسفة المشائين ، بخلاف ما يراه أفلاطون من أن العقل غير المبدأ الأول ، وأنه لا يوصف بأنه عقل).

الصفحة

المسألة السادسة

فى نفى الصفات

تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات ، فذلك أمر لا ينكر
وجوده) . . . .
ابن رشد يقرر (أن الذى يمتنع وجوده ، هو وجود واحد بسيط ، ذى صفات
كثيرة ، قائمة بذاتها ، وبخاصة إن كانت تلك الصفات جوهرية ،
وموجودة بالفعل) . . . .
الغزالى ينقض رأى الفلاسفة فى نفى الصفات فيقول (بم عرفتم
استحالة الكثرة من هذا الوجه ؟)
وأنتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة
فإن قول القائل : الكثرة محال فى واجب الوجود ، مع كون الذات
الموصوفة واحدة ، يرجع إلى أنه يستحيل كثرة الصفات ، وفيه النزاع ،
وليست استحالته معلومة بالضرورة ، فلابد من البرهان) . .
الغزالى يحكى دليل الفلاسفة على نفى زيادة الصفات فيقول : (ولهم فيه
مسلكان
المسلك الأول : قولهم : إن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم
يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا :
فإما أن يستغنى كل واحد عن الآخر فى وجوده
أو يفتقر كل واحد إلى الآخر
أو يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر
فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود . وهو التثنية المطلقة
وهو محال
وإما أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر . فلا يكون واحد
منهما واجب الوجود
فإن قيل : أحدهما يحتاج دون الآخر . فالذى يحتاج معلول ،
والواجب الوجود ، هو الآخر) . . . .
٤٩٩ ابن رشد يوضح دليل الفلاسفة على نفى زيادة الصفات . ويقويه ، فيقول
(أما إذا سلم الخصوم للفلاسفة أن ههنا موجوداً . هو واجب الوجود
من ذاته ، وأن معنى واجب الوجود أنه لا علة له أصلا : لا فى
ذاته مما بها قوامه ، ولا من خارج ، فلا انفكاك لهم عما ألزمتهم
الفلاسفة

الصفحة

وذلك أنه إن كانت الصفات متقومة بالذات ، فالذات هى الواجبة الوجود بذاتها ، والصفات بغيرها ، فيكون واجب الوجود بذاته هى الذات

والصفات واجبة بغيرها

ويكون المجموع منها مركبًا . . . .

لكن الأشعرية ليس تسلم لهم أن واجب الوجود بذاته يدل على هذا ؛ لأن برهانهم لا يفضى إليه ؛ إذ كان برهانهم إنما يؤدى إلى ما لا علة له فاعلة ، زائدة عليها) . . . .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة على نفى زيادة الصفات فيقول : (والاعتراض على هذا أن يقال : المختار ، من هذه الأقسام — انظر الفقرة رقم (٤٩٨) من الفهرس — هو القسم الأخير

ولكن إبطالكم القسم الأول : وهو التثنية المطلقة ، قد بينا أنه لا برهان لكم عليها فى المسألة التى قبل هذه ، وأنها لا تتم إلا بالبناء على نفى الكثرة ، فما هو فرع هذه المسألة ، كيف تبنى هذه المسألة عليها ؟

ولكن المختار أن يقال : الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا

فيبقى قولهم : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود

فيقال : إن أردتم بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلية ، فلم قلتم ذلك ؟ ولم استحال أن يقال : كما أن ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ، ولا فاعل لها

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا يكون له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ، ولا فاعل له ، فما المحيل لذلك ؟) . . . .

ابن رشد يقرر أن (المعاندة صنفان :

صنف بحسب الأمر فى نفسه

وصنف بحسب قول المعاند) . . . .

الغزالى يسلك مسلك العناد مع ابن سينا بصدد إثبات واجب الوجود بذاته . . . .

الصفحة

ابن رشد يصف أقاويل المتكلمين وفلاسفة المسلمين فى مسألة الصفات ، بأنها أقاويل جدلية ، ثم يقول (وأما الأقاويل البرهانية فنى كتب القدماء الذين كتبوا فى هذه الحكمة ، وبخاصة فى كتب الحكيم الأول لا ما أثبته فى ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام ، إن ألفى له شىء فى ذلك ؛ فإن ما أثبتوا من هذا العلم ، هو من جنس الأقاويل الظنية ؛ لأنها من مقدمات عامة ، لا خاصة أى خارجة من طبيعة المفحوص عنه) . . . .

ابن رشد يقرر (أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلا لصفة ؛ لأن القبول يدل على هيولى

وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأى صفة اتفق بل بفاعل لا يكون له فاعل أصلا ، ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل) . . . .

الغزالى يحكى عن الفلاسفة وجهة نظر أخرى فى نفى الصفات فيقول (المسلك الثانى : قولهم : إن العلم والقدرة فينا ، ليست داخلة فى ذاتنا ، بل هى عارضة

وإذا أثبتت هذه الصفات للأول لم تكن أيضا داخلة فى ماهية ذاته بل كانت عارضة بالإضافة إليه ، وإن كانت دائمة ، فرب عارض لا يفارق أو يكون لازمًا لماهيته ، ولا يصير بذلك مقومًا لذاته . وإذا كان عارضًا ، كان تابعًا للذات ، وكانت الذات سببًا فيه ، فكان معلولا ، فكيف يكون واجب الوجود ؟)

ثم ينقض هذا الذى حكاه عنهم فيقول (إن عنيتم بكونه تابعًا للذات ، وكون الذات سببًا له ، أن الذات علة فاعلية وأنه مفعول للذات ، فليس كذلك ... وإن عنيتم أن الذات محل ، وأن الصفة لا تقوم بنفسها فى غير محل ، فهذا مسلم ، فلم يمتنع هذا؟) .

ابن رشد يرد الخلاف الطويل بين الفلاسفة والمتكلمين ، حول زيادة الصفات ؛ إلى جملة واحدة فيقول (الفصل فى هذه القضية بين الخصوم ، هو فى نكتة واحدة ، وهى :

هل يجوز فيما له علة قابلية ، أن لا يكون له فاعل ؟ أو لا يجوز ذلك ؟) . . . .

الغزالى يحكى وجهة نظر ثالثة للفلاسفة فى نفى الصفات ، ويرد عليها فيقول (وربما هولوا بتقبيح العبارة بوجه آخر ، فقالوا : هذا يؤدى إلى أن يكون الأول محتاجًا إلى هذه الصفات ، فلا يكون غنيًّا مطلقًا إذ الغنى المطلق لا يحتاج إلى غيره) .

ثم يقول (وهذا كلام وعظى فى غاية الركاكة ؛ فإن صفات الكمال لا تباين ذات الكامل ، حتى يقال : إنه يحتاج إلى غيره ، فإذن لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة ، فكيف يكون محتاجًا ؟ أوكيف يجوز أن يعبر عن ملازمة الكمال ، بالحاجة ؟ وهو كقول القائل : الكامل من لا يحتاج إلى كمال) . . . .

ابن رشد يقرر أن (الكمال على ضربين : كامل بذاته وكامل بصفات أفادته الكمال ، وتلك الصفات يلزم ، ضرورة ، أن تكون كاملة بذاتها ؛ لأنها إن كانت كاملة بصفات كمالية ؛ يسأل أيضًا فى تلك الصفات ، هل هى كاملة بذاتها أو بصفات ؟ فينتهى الأمر إلى كامل بذاته

والكامل بغيره ، يحتاج إلى مفيد له صفات الكمال ، وإلاكان ناقصًا .

وأما الكامل بذاته ، فهو كالموجود بذاته

فما أحق أن يكون الموجود بذاته ، كاملا بذاته ؟) . . . .

ابن رشد يقرر (أن المركب لا يخلو :

أن يكون كل واحد من جزأيه ، أو أجزائه التى تركب منها ، شرطًا فى وجود صاحبه بجهتين مختلفين ، كالحال فى المركبات من مواد وصور ، عند المشائين

أو لا يكون واحد منهما شرطًا فى وجود صاحبه

أو يكون أحدهما شرطًا فى وجود الثانى ، والثانى ليس شرطًا فى وجود الأول

فأما القسم الأول : فليس يمكن أن يكون قديمًا

وأما القسم الثانى : فإذا لم يكن فى طباع أحدهما أن يلازم الآخر ، فإنها ليست تتركب إلا بمركب خارج عنها

وأما إن كانت طباعها تقتضى التركيب وهما فى أنفسهما قديمان ،

فإن قلتم إنه غيره ، فقد أثبتم كثرة ، ونفيتم القاعدة

وإن قلتم : إنه عينه ، لم يتميزوا عمن يدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه ، وعين ذاته . ومن قال ذلك سفه فى عقله

وقيل : حد الشيء الواحد أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات

فالعلم بالشيء الواحد ، لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم فى حالة واحدة ، موجوداً ومعدوماً

ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه ، دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره ، غير علمه بنفسه ؛ إذ لو كان هو هو ، لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له) . . . . . .

ابن رشد يرد اعتراض الغزالى السابق قائلا (حاصل هذا القول فى الاعتراض على من قال : إن الأول يعقل ذاته ويعقل غيره ، ان علم الأول بذاته غير علمه بغيره

وهذا تمويه ؛ فإن هذا يفهم منه معنيان

أحدهما : أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره ، فهذا لا يصح ألبتة

والمعنى الثانى : أن يكون علم الإنسان بغيره التى هى الموجودات ، هو علمه بذاته ، وهذا صحيح

وبيان ذلك : أنه ليست ذاته أكثر من علمه بالموجودات . فإن كان الإنسان كسائر الأشياء ، إنما يعلم ماهيته التى تخصه ، وكانت ماهيته هى علم الأشياء ، فعلم الإنسان ضرورة بنفسه ، هو علمه بسائر الأشياء . . . وذلك بين فى الصانع ؛ فإن ذاته التى بها يسمى صانعاً ليست شيئاً أكثر من علمه بالمصنوعات) . . .

الغزالى يتابع النظر فى قضية العلم بالغير ، وأنه يؤدى إلى تركيب فى الذات ؛ فيقول (فإن قيل ، هو لا يعلم الغير بالقصد الأول ، بل يعلم ذاته مبدأ للكل ، فيلزمه العلم بالكل بالقصد الثانى ، إذ لا يمكن أن يعلم ذاته إلا مبدأ ، فإنه حقيقة ذاته ، ولا يمكن أن يعلم ذاته مبدأ لغيره إلا ويدخل الغير فى علمه بطريق التضمن واللزوم ، ولا يبعد أن

يكون لذاته لوازم ، وذلك لا يوجب كثرة فى ماهية الذات ، وإنما يمتنع أن يكون فى نفس الذات كثرة

والجواب من وجوه :

الأول : أن قولكم : إنه يعلم ذاته ، مبدأ ، تحكم ، بل ينبغى أن يعلم وجود ذاته فقط ، فأما العلم بكونه مبدأ فزائد على العلم بالوجود ؛ لأن المبدئية إضافة إلى الذات ، ويجوز أن يعلم الذات ولا يعلم إضافته . ولو لم تكن المبدئية إضافة ، لتكثر ذاته ، وكان له وجود ومبدئية ، وهما شيئان) . . . .

ابن رشد يرد على قول الغزالى السابق فيقول (كلام الفلاسفة مع هذا الرجل فى هذه المسألة ، مبنى على أصول لهم يجب أن تتقدم فيتكلم فيها ؛ فإنهم إذا سلم لهم ما وضعوه منها ، وزعموا أن البرهان قادهم إليه ، لم يلزمهم شىء من هذه الإلزامات كلها

وذلك أنهم يضعون أن الموجود الذى ليس بجسم ، هو فى ذاته علم فقط

وذلك أنهم يرون أن الصور إذا كانت غير عالمة ؛ لأنها مواد ، فإذا وجد شىء ليس فى مادة ، علم أنه عالم ، بدليل أنهم وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت فى النفس من مادتها ، صارت علماً وعقلا . وأن العقل ليس شيئًا أكثر من الصور المتجددة من المادة

وإذا كان ذلك كذلك ، فيما ليس مجرداً فى أصل طبيعته ، فالتى هى مجردة فى أصل طبيعتها أحرى أن تكون علماً وعقلا) . .

ابن رشد يقرر (أن الله عقل ، وإدراكه لا يتصف بالكلية ، فضلا عن الجزئية ؛ لأن الكليات معقولات تابعة للموجودات ، ومتأخرة عنها وذلك العقل ، الموجودات تابعة له ، فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود فى الموجودات ، لا بعقله شيئًا خارجًا عن ذاته

وإذا فهمت هذا من مذهب القوم ، فهمت أن معرفة الأشياء بعلم كلى ، هو علم ناقص ؛ لأنه علم بالقوة ، وأن العقل المفارق لا يعقل

الصفحة

إلا ذاته ، وأنه بعقله ذاته ، يعقل جميع الموجودات ، إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذى فى جميع الموجودات) لا ينبغى أن يقاس عقل الأول بعقل الإنسان لما بينهما من الفارق الكبير . . . .

ابن رشد يقول عن الأشاعرة (والعجب من هؤلاء القوم أنهم نزهوا الصفات الموجودة فى البارى سبحانه وتعالى عن النقائص التى لحقتها فى المخلوقات ، وجعلوا العقل الذى فينا شبيهاً بالعقل الذى فيه ، وهو أحق بالتزيه) . . . .

الغزالى يتابع نظر قضية تركب الذات من أجزاء بعدد المعلوم — انظر الفقرة رقم (٥٢٤) — فيقول (الوجه الثانى : هو أن قولهم : إن الكل معلوم له بالقصد الثانى ، كلام غير معقول ؛ فإنه مهما كان علمه محيطاً بغيره ، كما يحيط بذاته ، كان له معلومان متغايران . وكان له علم بهما

وتعدد المعلوم وتغايره ، يوجب تعدد العلم

ثم ليت شعرى ! كيف يقدم على نفى الكثرة من يقول : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، إلا أنه يعلم الكل بنوع كلى ، والكليات المعلومة له لا تتناهى ، فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها ، واحداً من كل وجه) . . . .

ابن رشد يرد على كلام الغزالى السابق فيقول (تحصيل الكلام ههنا فى سؤالين

أحدهما : كيف صار علمه بذاته ، هو علمه بغيره ؟

وقد تقدم الجواب على ذلك[1] . . . . . .

والسؤال الثانى : هو ، هل يتكثر علمه بتكثر المعلومات ؟ فإنه يحيط بجميع المعلومات المتناهية ، وغير المتناهية ، على الوجه الذى يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهى

والجواب عن هذا السؤال : أنه ليس يمتنع فى العلم الأول أن يوجد

---

(١) انظر الفقرة رقم (٥٢٩) .

فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات ، فإنه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم :
غيره ، وذاته
علماً مفترقاً من جهة أن يكون هنالك علوم كثيرة
وإنما امتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول ومعلول عنه
فلو عقل غيره على جهة ما نعقل نحن ، لكان عقله معلولا عن الموجود المعقول لا علة له ، وقد قام البرهان على أنه علة للموجود
والكثرة التى نفى الفلاسفة هو أن يكون عالماً لا بنفسه ، بل بعلم زائد على ذاته . . . .

ابن رشد يقول (أصدق ما قال القوم أن للعقول حداً تقف عنده ، لا تتعداه ، وهو العجز عن التكييف الذى فى ذلك العلم) . .
الغزالى يتابع نقد نظرية العلم عند الفلاسفة فيقول : (وقد خالف ابن سينا فى هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنه لا يعلم إلا نفسه ، احترازاً من لزوم الكثرة ، فكيف شاركهم فى نفى الكثرة ، ثم باينهم فى إثبات العلم بالغير) . . . .

ابن رشد يقول الجواب عن هذا كله بين مما قلناه ؛ وذلك أن القوم إنما نفوا أن يعرف غيره من الجهة التى بها ذلك الغير أخس وجوداً ؛ لئلا يرجع المعلول علة ، والأشراف وجوداً ، أخس وجوداً ؛ لأن العلم هو المعلوم .

ولم ينفوه من جهة أنه يعلم ذلك الغير . بعلم أشرف وجوداً من العلم الذى نعلم نحن به الغير ، بل واجب أن يعلمه من هذه الجهة ؛ لأنها الجهة التى من قبلها وجود الغير عنه . . . .

الغزالى يتابع نظر قضية العلم وأنه يستلزم الكثرة فى ذات العالم ، يقول على لسان الفلاسفة (إذا ثبت أنه يعرف نفسه مبدأ على سبيل الإضافة ؛ فالعلم بالمضافين واحد ؛ إذ من عرف الابن ، عرفه بمعرفة واحدة .
وفيه العلم :
بالأب ، وبالأبوة ، والبنوة ، ضمناً .
فيكثر المعلوم ، ويتحد العلم . فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ لغيره

فيتحد العلم ، وإن تعدد المعلوم)

ثم قال الغزالى ردًّا عليهم (قلنا : مهما كان العلم واحداً من كل وجه ، لم يتصور تعلقه بمعلومين ، بل يقتضى ذلك كثرة ما ، على ما هو وضع الفلاسفة ، واصطلاحهم فى تقدير الكثرة ، حتى بالغوا فقالوا : لوكان للأول ماهية موصوفة بالوجود ، لكان ذلك كثرة .

الغزالى يحدد الغرض من تأليف كتابه «تهافت الفلاسفة » يقول (نحن لم نخض فى هذا الكتاب خوض الممهدين ، بل خوض الهادمين المعترضين ؛ ولذلك سمينا الكتاب « تهافت الفلاسفة » لا تمهيد الحق) . . . .

الغزالى يشرح وجهة نظر أهل السنة فيقول (بل المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية وتشكيككم فى دعاويكم

وإذا ظهر عجزكم ففى الناس من يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تنال بنظر العقل ، بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها فما إنكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة ، المقتصرة من قضية العقل على إثبات الرسل ، المحترزة عن النظر فى الصفات بدليل العقل ، المتبعة صاحب الشرع فيما أتى به من صفات الله تعالى ، المقتفية إثره فى إطلاق : العالم ، والمريد ، والقادر والحى ، المنتهية عن إطلاق ما لم يؤذن فيه ، المعترفة بالعجز عن درك الحقيقة

وإنما إنكاركم عليهم بنسبتهم إلى الجهل بمسالك البراهين ، ووجه ترتيب المقدمات على أشكال المقاييس ، ودعواكم أنكم قد عرفتم ذلك ، بمسالك عقلية

وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم ، وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان ؛ فأين من يدعى أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات) . . . .

ابن رشد يقرر (أن علم الله تعالى واحد ، وأنه ليس معلولا من المعلولات ، بل هو علة لها

والشيء الذى أسبابه كثيرة ، هو لعمرى كثير

وأما الشيء الذى معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً ، بالوجه الذى به المعلولات كثيرة

وعلم الأول لا يشك فى أنه انتفت عنه الكثرة التى فى علم المخلوق ، كما انتفى عنه التغير بتغير المعلوم

والمتكلمون يضعون هذا من أحد أصولهم

وأما الأقاويل التى قيلت ههنا فهى كلها أقاويل جدلية) . .

ابن رشد يقول عن الغزالى (وأما قوله : إن قصده ههنا ليس هو معرفة الحق ، وإنما قصده إبطال أقاويلهم ، وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به ، بل بالذين فى غاية الشر) . . . . .

ابن رشد يعقب على قول الغزالى الوارد فى الفقرة رقم (٥٤١) فيقول (والذى حكاه عن صفة إيمان من اتبع الشرع فى هذه الأشياء . هو الذى يقول به محققو الفلاسفة » لأن قول من قال : إن علم الله تعالى وصفاته ، لا تكيف ، ولا تقاس بصفات المخلوقين ، حتى يقال : إنها الذات ، أو زائدة على الذات ، هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم) . . . .

الغزالى يتابع الحديث فى نظرية العلم فيقول (فإن قيل : هذا الإشكال إنما يلزم على ابن سينا ، حيث زعم أن الأول يعلم غيره

فأما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على أنه لا يعلم إلا نفسه ، فيندفع هذا الإشكال

فنقول : ناهيكم خزياً بهذا المذهب ، ولولا أنه فى غاية الركاكة ، لما استنكف المتأخرون عن نصرته ، ونحن ننبه على وجه الخزى فيه . . . إلخ) . . . .

ابن رشد يعقب على قول الغزالى السابق فيقول (الكلام فى علم البارى سبحانه وتعالى بذاته وبغيره ، مما يحرم على طريق الجدل فى حال المناظرة ، فضلا عن أن يثبت فى كتاب ؛ فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على

الصفحة

الحقائق ؛ ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب إلا فى الكتب الموضوعة على الطريق البرهانى ، وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب ، وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى

فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور ، هو بمنزلة ، من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشاء سموم لها) . .

ابن رشد يتعرض للحديث عن نظرية العلم ، اضطراراً وعلى الرغم منه فيقول (وإذا لم يكن بد من الكلام فى هذه المسألة ، فلنقل فى ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام فى هذا الموضع عند من لم يتقدم فيرتاض بالأشياء التى يجب بها الارتياض قبل النظر فى هذه المسألة فنقول : إن القوم لما نظروا فى جميع المدركات ، وجدوا أنها صنفان :

صنف مدرك بالحواس ، وهى أجسام قائمة بذاتها ، مشار إليها ، أو أعراض مشار إليها فى تلك الأجسام

وصنف مدرك بالعقل ، وهى ماهيات تلك الأمور المحسوسة ، وطبائعها أعنى الجواهر والأعراض

ووجدوا التى لها ماهيات بالحقيقة فيها ، هى الأجسام

وأعنى بالماهيات للأجسام ، صفات موجودة فيها ، بها صارت تلك الأجسام موجودة بالفعل ، ومخصوصة بصدور فعل من الأفعال يصدر عنها .

وخالفت هذه الصفات الأعراض عندهم بأن وجدوا الأعراض أموراً زائدة على الذات المشار إليها ، القائمة بنفسها . محتاجة إلى الذوات القائمة بها . والذوات غير محتاجة فى قوامها إليها، أعنى الأعراض

ووجدوا هذه الصفات التى ليست بأعراض ، غير زائدة على الذات ، بل هى نفس حقيقة الذات المشار إليها . القائمة بنفسها ، حتى متى توهم ارتفاع تلك الصفات ، ارتفعت الذات

إلخ . . . إلخ .

فهذه هى طريقة القوم مجملة . . . وهذا هو الذى حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التى وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة ؛ وأنها علم ، وعقل . . . ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا فى العالم وأجزائه هو صادر عن علم متقدم عليه ، قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذى أفاده أن يكون موجوداً ، وأن يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف الإنسانية الأولى ، والأمور المشهورة ، بحيث : لا يجوز أن يفصح للجمهور عنه ، بل لكثير من الناس .

والإفصاح به حرام لمن وقع له اليقين به ، لمن لا سبيل له إلى وقوع اليقين به ؛ لأنه كالقاتل له) . . . .

الغزالى يتابع نقد نظرية بساطة ذات الواجب عن الفلاسفة فيقول (وأى جمال لوجود بسيط لا ماهية له ، ولا حقيقة ، ولا خبر له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه) . . . . . .

ابن رشد يرد على الكلام السابق فيقول (هوكلام باطل كله) .

ثم يقول (وأما على مذهب الأشعرية فليس له ماهية أصلا ، ولا ذات ، لأن وجود ذات ولا ماهية لها ، لا هى ماهية ، لا يفهم وإن كان قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة ، بها تتميز الذات عن سائر الموجودات ، وهذه الماهية عند الصوفية هى التى يدل عليها اسم الله الأعظم) . . . . . .

قال الغزالى (ثم يقال : لهؤلاء ، لم تتخلصوا من الكثرة مع اقتحام هذه المخازى فإنا نقول : علمه بذاته عين ذاته ؟ أو غير ذاته ؟

فإن قلتم : إنه غيره ، فقد جاءت الكثرة

وإن قلتم : إنه عينه ، فما الفصل بينكم وبين القائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ؟) . . . .

ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلا (كلام فى غاية الركاكة والمتكلم به أحق الناس بالخزى والافتضاح) . . . .

الغزالى يقول (فإن قيل : ذاته عقل ، وعلم ، فليس له ذات ثم علم قائم بها

قلنا : الحماقة ظاهرة فى هذا الكلام ؛ فإن العلم صفة وعرض يستدعى موصوفاً) . . . .

الصفحة

ابن رشد يعقب على الكلام السابق قائلا (الشرارة والتمويه فى قوله أظهر ؛ فإنه قد تبين أن من الصفات ما هو أحق باسم الجوهرية ، من الجوهر القائم بذاته ، وهى الصفة التى من قبلها صار الجوهر القائم بذاته ، قائمًا بذاته) ٥٦٣

المسألة السابعة

فى إبطال قولهم : إن الأول لايجوز أن يشارك غيره فى جنس ، ويفارقه بفصل ، وأنه لايتطرق إليه انقسام فى حق العقل بالجنس

قال الغزالى (وقد اتفقوا على هذا ، وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسى ، لم ينفصل عنه بمعنى فصلى ، فلم يكن له حد؛ إذ الحد ينتظم من الجنس والفصل ، وما لا تركيب فيه ، فلا حد له

وزعموا أن الوجود لا يدخل قط فى ماهية الأشياء ، بل هو مضاف إلى الماهية ، إما لازمًا لا يُفارق ، كالسماء أو وارداً بعد أن لم يكن ، كالأشياء الحادثة

فالمشاركة فى الوجود ليست بمشاركة فى الجنس . . . إلخ) . . . .

ابن رشد يعلق على الكلام السابق قائلا (هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة فى هذا القول ، وفيه حق ، وفيه باطل) . . . .

الغزالى يعرف الجوهر قائلا (إنه موجود لا فى موضوع ، والموجود ليس بجنس) . . . .

ابن رشد يعقب على تعريف الغزالى للجوهر قائلا (هو شيء لا معنى له ، بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ فى حده ، على نحو ما تؤخذ أجناس هذه الأشياء فى حدودها

وقد بيَّن ذلك « أبو نصر » فى كتابه « فى البرهان » والأمر عند القوم أشهر من هذا

وإنما غلط ابن سينا أنه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق فى كلام العرب وكان الذى يدل على الصادق ، يدل على عرض ، ولا يدل فى الحقيقة على معقول

الصفحة

من المعقولات الثوانى ، أعنى المنطقية ، ظن أنه حيثما استعمله المترجمون إنما يدل على هذا المعنى ، وليس الأمر كذلك ، بل إنما قصد به المترجمون أن يدل به على ما يدل عليه اسم « الذات » و « الشيء »

وقد بيّن ذلك « أبو نصر » فى كتاب « الحروف » ، وعرف أن أحد أسباب الغلط الواقع فى ذلك ، هو أن اسم الموجود هو بشكل المشتق . والمشتق يدل على عرض ، بل هو فى أصل اللغة مشتق ، إلا أن المترجمين لما لم يجدوا فى لسان العرب ، لفظاً يدل على هذا المعنى الذى كان القدماء ينسبونه إلى الجوهر ، والعرض وإلى القوة والفعل

أعنى لفظاً هو مثال أول ، دل عليه بعضهم باسم الوجود ، لا على :
أن يفهم منه معنى الاشتقاق ، فيدل على عرض ، بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات

فهو اسم صناعى ، لا لغوى

وبعضهم رأى لموضع الإشكال فى ذلك ، أن يعبر عن المعنى الذى قصد فى لسان اليونانيين التكلم فيه ، بأن اشتق من لفظ الضمير الذى يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ، مما يدل على ذلك المعنى ؛ لأنه رأى أن هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدل اسم « الموجود » اسم « الهوية » . .

الموجود الذى بمعنى الصادق . . . .

الغزالى يطالب الفلاسفة بالدليل على استحالة التركيب فى الأول . . . .

ابن رشد يجيب على مطالبة الغزالى قائلا (الفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا ، اشتراكاً فى الجنس) . . . .

الغزالى يتابع مطالبته للفلاسفة بالدليل على نفى التركيب فى الأول . . . .

ابن رشد يجيب عن مطالبة الغزالى قائلا (كل ما هو مركب من الجنس والفصل ، فهو كائن فاسد) . . . .

ابن رشد يقرر (أن وضع القوم ذاتاً وصفات زائدة على الذات ، ليس شيئاً أكثر من وصفهم جسما قديماً ، وأعراضاً محمولة فيه وهم لا يشعرون لأنهم إذا دفعوا الكمية التى هى الجسمية ، ارتفع أن يكون فى نفسه معنى محسوساً ، فلم يكن هنالك لا حامل ولا محمول

الصفحة

فإن جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة والجسم ، لزم أن يكون عاقلا ومعقولا ، وذلك هو الواحد البسيط الحق) . . . .

الغزالى يلزم الفلاسفة بأن أصولهم لا تتنافى مع وجود الهين بينهما مباينة لا تقتضى تضاداً ، مثل المباينة التى بين الحمرة والحرارة ؛ فإنهما توجدان فى محل واحد) . . . .

ابن رشد يرد اعتراض الغزالى السابق ، بقوله تعالى . . . .

[لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا]

الغزالى يحدد موضوع النزاع قائلا (ومنشأ التلبيس راجع إلى لفظ « واجب الوجود » فليطرح ؛ فإنا لا نسلم أن الدليل يدل على واجب الوجود ، إن لم يكن المراد به ، موجود ، لا فاعل له ، قديم) . . . .

ابن رشد يقرر أن واجب الوجود لا يدل على طبيعة من الطبائع ، وإنما هو أمر سلبى معناه « لا علة له » . . . .

الغزالى يلخص مذهب الفلاسفة فى قوله (ورجع حاصل كلامهم إلى أنهم بنوا نفى التثنية ، على نفى التركيب الجنسى والفصلى ، ثم بنوا ذلك على نفى الماهية وراء الوجود

فمهما أبطلنا الأخير الذى هو أساس الأساس ، بطل عليهم الكل ، وهو بنيان ضعيف « الثبوت » ، قريب من بيت العنكبوت) . . . .

ابن رشد لا يوافق على التصوير الذى صور به الغزالى مذهب الفلاسفة فى الفقرة السابقة قائلا (إن بنيانهم نفى التثنية بالعدد ، فى شيئين بسيطين ، مقول عليهما الاسم بتواطؤ ، أمر بين بنفسه) . . . .

الغزالى يلزم الفلاسفة بتركيب الواجب ، فيقول (الأول عندكم عقل مجرد كما أن سائر العقول المسماة بالملائكة ، عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تشمل الأول ومعلولاته المجردة

وهذه حقيقة جنسية

فإن لم يباينها فى شىء آخر ، فقد عقلتم الاثنينية من غير مباينة .

وإن باينها ، فمابه المباينة غير ما به المشاركة) . . . . .

ابن رشد يتخلص من لزوم التركيب فى الأول قائلا (والدليل على أنه ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن بعضها علة لبعض ، وما هو علة لشىء فهو متقدم على ذلك

الشيء . وليس يمكن أن تكون طبيعة العلة والمعلول واحدة بالجنس إلا فى العلل الشخصية . . . .

وهذا النوع من المشاركة هو مناقض للمشاركة الجنسية الحقيقية) . . . .

المسألة الثامنة

فى إبطال قولهم : إن وجود الأول بسيط ، أى هو وجود محض ، ولاماهية ولاحقيقة يضاف الوجود إليه ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيرة

الغزالى يطالب الفلاسفة بالدليل على نفى الماهية الزائدة على الوجود بالنسبة للواجب فيقول (بم عرفتم ذلك ؟ أبضرورة العقل ؟ أو بنظره ؟ فإن قيل لأنه لو كان له ماهية ، لكان الوجود مضافاً إليها ، وتابعاً لها ، والتابع معلول ، فيكون الوجود الواجب معلولا . وهو متناقض

فنقول : هذا رجوع إلى منبع التلبيس فى إطلاق لفظ الواجب الوجود

فإنا نقول : له حقيقة وماهية ، وتلك الحقيقة موجودة ،أى ليست معدومة منفية ، ووجودها مضاف إليها

وإن أحبو أن يسموه تابعاً ولازماً ، فلا مشاحة فى الأسامى ، بعد أن يعرف أنه لا فاعل للوجود ، بل لم يزل هذا الوجود قديماً من غير علة فاعلة) . . .

ابن رشد يقرر أنه إن دل « الوجود » على معنى زائد على الذات ، فعلى معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود

هذه هى الجهة التى منها نظر القدماء فى المبدأ الأول ، فأثبتوه موجوداً بسيطاً وأما الحكماء من الإسلام ؛ فإنهم زعموا أنهم لما نظروا فى طبيعة الموجود بما هو موجود ، آل بهم الأمر إلى موجود بهذه الصفة) . . .

ابن رشد ينقد ابن سينا نقداً مرًّا ، فى تقسيمه الواجب :

إلى واجب بالذات ، وواجب بالغير ٦٠٢

ابن رشد يقرر (أن الحدوث الذى صرح الشرع به ، فى هذا العالم ، هو من نوع الحدوث المشاهد ههنا،وهو الذى يكون فى صور الموجودات التى يسميها الأشعرية صفات نفسية ، وتسميها الفلاسفة صوراً

الصفحة

وهذا الحدوث إنما يكون من شيء آخر ، وفى زمان . ويدل على ذلك قوله تعالى :

[أَوَ لَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا]

وقوله سبحانه :

[ثُمَّ ٱسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وهِيَ دُخَانٌ]

وأما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضرورى ، فسكت عنه الشرع

لبعده عن أفهام الناس

ولأن معرفته ليست ضرورية فى سعادة الجمهور) . . .

ابن رشد ينقد نظرية الحدوث عند الأشعرية فيقول (وأما الذى تزعم الأشعرية من أن طبيعة الممكن مخترعة وحادثة ، من غير شيء ، فهو الذى يخالفهم فيه الفلاسفة

فما قالوه إذا تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ، ولا يقوم على برهان .

والذى يظهر من الشريعة هو النهى عن المفاحص التى سكت عنها الشرع) .

الغزالى يفسد دعوى الفلاسفة أن الواجب وجود محض ، وليست له ماهية يطرأ عليها الوجود ، فيقول (وجود بلا ماهية ولا حقيقة ، غير معقول

وكما لا يعقل عدم مرسل ، إلا بالإضافة إلى وجود يقدر عدمه ، فلا يعقل وجود مرسل ، إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سيما إذا تعين ذاتا واحدة

فكيف يتعين واحداً ، متميزاً عن غيره بالمعنى ، ولا حقيقة له ؟ فإن نفى الماهية نفى للحقيقة ، وإذا انتفت حقيقة الموجود ، لم يعقل الوجود ، فكأنهم قالوا : وجود ، ولا موجود ، وهو متناقض . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى وجهة نظره السابقة قائلا (إن القوم لم يضعوا . . . للأول

وجوداً بلا ماهية

ولا ماهية بلا وجود

وإنما اعتقدوا أن الوجود فى المركب صفة زائدة على ذاته ، وأن هذه الصفة إنما استفادها من الفاعل

واعتقدوا فيما هو بسيط لا فاعل له ، أن هذه الصفة فيه ، ليست زائدة على الماهية . وأنه ليس له ماهية مغايرة للوجود ، لا أنه ليس له ماهية أصلا) .

الصفحة

ابن رشد يقرر أن (واجب الوجود فيه صفة إيجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة
أصلا) انظر الفقرة رقم (٥٨٤) . . . .
ابن رشد يقرر (أن الوجوب ليس صفة زائدة على الذات
وكذلك الوجود ، إن فهمنا منه صفة ذهنية لم يكن أمراً زائداً على الذات
وأما إن فهمنا منه عرضاً ، كما يقول ابن سينا فى الموجود المركب ، فقد يعسر
أن يقال : كيف كان البسيط هو نفس الماهية ؟ إلا أن يقال :
كما يعود العلم فى البسيط هو نفس العالم) ٥١٢

المسألة التاسعة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن الأول ليس بجسم

الغزالى يلزم الفلاسفة — على مقتضى أصولهم — أن يكون الأول جسماً فيقول (هذا إنما
يستقيم لمن يرى أن الجسم حادث
فأما أنتم إذا عقلتم جسماً قديماً ، لاأول لوجوده ،مع أنه لا يخلو عن الحوادث
فلم يمتنع أن يكون الأول جسماً ؟) . . . .
ابن رشد يرد على الغزالى وينفى أن يكون الأول جسماً فيقول (أما من لادليل له على
أن الأول ليس بجسم ، إلا من طريق أنه قد صح عنده، أن كل جسم محدث ،
فما أوهى دليله ؟ وأبعده من طبيعة المدلول ؟لما تقدم من أن بياناتهم التى بنوا
عليها أن كل جسم محدث ، بيانات مختلفة
وما أحرى من جوز مركباً قديماً ، كما حكيته ههنا عن الأشعرية أن يجوز
وجود جسم قديم ، لأنه يكون من الأعراض على هذا ما هو قديم ، وهو
التركيب مثلا
فلا يصح برهانهم على أن كل جسم محدث ؛ لأنهم إنما بنوا ذلك على حدوث
الأعراض
والقدماء من الفلاسفة ، ليس يجوزون وجود جسم قديم من ذاته ، بل من غيره ؛
ولذلك لابد عندهم من موجود قديم بذاته ، هو الذى به صار الجسم القديم
قديماً) . . . .

الصفحة

الصفحة

عند البصر ، وأخفى من النهاية التى بين الظل والضوء ، وبخاصة فى الأمور المادية عند قوم عمى ، لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض) . . . .

ابن رشد يقول عن الغزالى وعن الفلسفة (إن ما فعل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة فى هذا الكتاب — يعنى « تهافت الفلاسفة » — وفى سائر كتبه ، وإبرازها لمن ينظر فى كتب القوم ، على الشروط التى وضعوها ، مغير لطبيعة ما كان من الحق ، فى أقاويلهم ، أوصارف أكثر الناس عن جميع أقاويلهم

فالذى صنع من هذا ، الشر أغلب عليه من الخير فى حق الحق ؛ ولذلك — علم الله — ما كنت أنقل فى هذه الأشياء قولا من أقاويلهم ، ولا أستجيز ذلك ، لولا هذا الشر اللاحق للحكمة) . . . .

ابن رشد يعرف الحكمة بأنها (النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان) ٦٢٩

المسألة العاشرة

فى بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن للعالم صانعاً وعلة ، وأن القول بالدهر لازم لهم

الغزالى يوضح أن أصول الفلاسفة تقتضى عدم وجود صانع للعالم ، بقوله : (من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث ؛ لأنه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم فى قولهم : إنه افتقر إلى صانع وعلة

وأما أنتم فما الذى يمنعكم من مذهب الدهرية ، وهو أن العالم قديم كذلك ، ولا علة له ولا صانع ، وإنما العلة للحوادث

وليس يحدث فى العالم جسم ، ولا يتقدم جسم ، وإنما تحدث الصور والأعراض . . . وتحدث النفوس الإنسانية ، والحيوانية والنباتية . .

فهذه الحوادث تنتهى عللها إلى الحركة الدورية . والحركة الدورية قديمة ، ومصدرها نفس قديمة للفلك

فإذن لا علة للعالم) . . . .

ابن رشد يبين أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات صانع للعالم ، فيقول (إن من قال إن كل جسم محدث ، وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود ، أى من العدم ،

الصفحة

فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط . وهذا يحتاج ضرورة إلى برهان .
وجملة الأمر : أن الجسم عند الفلاسفة سواء كان محدثاً أو قديماً ليس مستقلا في الوجود بنفسه) . . . .

رأى أرسطو فى حدوث الأرض . . . .

الغزالى يتابع إلزام الفلاسفة نفى القول بالصانع ، فيقول (فإن قيل : كل ما لا علة له ، فهو واجب الوجود ، وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود

قلنا : وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود ، وأن البرهان لا يدل إلا على قطع السلسلة ، وقد انقطع عند الدهرى فى أول الأمر ؛ إذ يقول : لا علة للأجسام

وأما الصور والأعراض ، فبعضها علل للبعض ، إلى أن تنتهى إلى الحركة الدورية ،

وهى بعضها سبب للبعض ، كما هو مذهب الفلاسفة ، وينقطع تسلسلها بها)

ابن رشد يقارن بين مذهب الفلاسفة ومذهب الدهرية ومذهب الأشعرية قائلا (إنه لما انقطعت الحركات عندها بالجرم السماوى ، وانقطع به التسلسل ، ظنت أنه قد انقطع بالعقول ما انقطع بالحس ، وليس كذلك

وأما الفلاسفة فإنهم اعتبروا الأسباب حتى انتهت إلى الجرم السماوى ثم اعتبروا الأسباب المعقولة ، فأفضى بهم الأمر إلى موجود ليس

بمحسوس ، هو علة ومبدأ للوجود المحسوس ، وهو معنى قوله سبحانه :

« وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْض »

وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة ، أى لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض

وجعلوا علة الموجود المحسوس ، موجوداً غير محسوس ، بنوع من الكون غير مشاهد ، ولا محسوس

وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن طبيعة الإنسان بما هو إنسان) . . . .

الغزالى يتهم الفلاسفة بعدم تحديدهم لمعنى « واجب الوجود) . . . . .

ابن رشد يرى أن تفسير « واجب الوجود » بما لا علة له

وتفسير « ممكن الوجود » بما له علة

المسألة الحادية عشرة

فى تعجيز من يرى منهم أن الأول يعلم غيره ، ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلى

الصفحة

تكون عن إرادة الإنسان وعلمه وقدرته) . . . .

ابن رشد يقرر (أنه إذا كان بعد الأزلى من غير الأزلى أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض ، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب ، وهما فى غاية المضادة ؟

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة فى الشاهد وفى الغائب ظهر أنهما باشتراك الاسم اشتراكاً لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب ؛ وذلك أن الحياة الزائدة على العقل فى الإنسان ، ليس

تنطلق على شىء إلا على القوة المحركة فى المكان ، عن « الإرادة» وعن « الإدراك » الحاصل عن الحواس

والحواس ممتنعة على البارى سبحانه وتعالى ، وأبعد من ذلك الحركة فى المكان

وأما المتكلمون فإنهم يضعون حياة للبارى سبحانه وتعالى ، من غير حاسة ، وينفون عنه الحركة بإطلاق

فإذن :

إما أن لا يثبت للبارى سبحانه وتعالى ، معنى الحياة الموجودة للحيوان ، التى هى شرط فى وجود العلم للإنسان

وإما أن يجعلوها هى نفس الإدراك) . . . .

الفلاسفة ترى (أن الإدراك والعلم فى الأول هما نفس الحياة) . . . .

ابن رشد يشرح معنى الإرادة فى الإنسان والحيوان ، ليصل إلى نفيها عن الله فيقول :

(إن معنى الإرادة فى الحيوان ، هى الشهوة الباعثة على الحركة ، وهى فى الحيوان والإنسان عارضة لتمام ما ينقصهما فى ذاتهما

والبارى سبحانه وتعالى محال أن يكون عنده شهوة لمكان شىء ينقصه فى ذاته ، حتى تكون سبباً للحركة والفعل

إما فى نفسه ، وإما فى غيره

فكيف يتخيل إرادة أزلية هى سبب لفعل محدث ، من غير أن تزيد الشهوة فى وقت الفعل ؟

أو كيف يتخيل إرادة وشهوة حالهما قبل الفعل ، وفى وقت الفعل ، وبعد الفعل ، حال واحدة ، دون أن يلحقها تغير

وأيضاً الشهوة من حيث هى ، سبب للحركة ، والحركة لا توجد إلا فى جسم

فالشهوة لا توجد إلا فى جسم ؛ فإذن ليس معنى الإرادة فى الأول عند الفلاسفة إلا أن فعله صادر عن علم

فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين ممكن أن يصدر عنه كل واحد منهما ، وبصدور الأفضل من الضدين ، دون الأخس ، عن العالم بهما ، يسمى العالم فاضلا

ولذلك يقولون فى البارى سبحانه وتعالى « إن الأخص به ثلاث صفات ، وهى كونه :

عالما ، فاضلا ، قادراً .

ويقولون : « إن مشيئته جارية فى الموجودات بحسب علمه ، وإن قدرته لا تنقص عن مشيئته ، كما تنقص فى البشر) . . . .

ابن رشد يقرر (أن الصنائع البرهانية أشبه شىء بالصنائع العملية ؛ وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة؛ كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان ؛ أن يفعل فعل صناعة البرهان ، وهو البرهان بعينه

بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع

وإنما خالف القول فى هذا ، العمل ؛ لأن العمل هو فعل واحد ، فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة

وأصناف الأقاويل كثيرة فيها برهانية وغير برهانية

وغير البرهانية ، لما كانت تتأتى بغير صناعة ، ظن بالأقاويل البرهانية ، لما أنها تتأتى بغير صناعة ؛ وذلك غلط كبير) . . . . . .

ابن رشد يسجل فى كتابه « تهافت التهافت » أن كل ما جاء فيه ليس قولا برهانياً

يقول (كل ما وضعناه فى هذا الكتاب ، فليس هو قولاً صناعياً برهانياً ، وإنما هو أقوال غير صناعية ، بعضها : أشد إقناعاً من بعض) . . .

ابن رشد يقرر أنه (ليس كل ما سكت عنه الشرع يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور به

وذلك أنه كما أن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة ، على القدر الذى يوافق الأصحاء فى حفظ صحتهم ، والمرضى فى إزالة مرضهم . . . .

الصفحة

كذلك الأمر فى صاحب الشرع ؛ فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل به سعادتهم) . . . .

ابن رشد يوضح ما ينبغى أن يفعل مع من يخوض فى مسائل نظرية سكت عنها الشرع ، فيقول (والسائل من المتخاصمين فى أمثال هذه الأشياء ليس يخلو :

إما أن يكون من أهل البرهان .

أولا يكون . فإن كان من أهل البرهان ، تكلم معه على طريقة البرهان ، وعرف أن هذا النحو من التكلم هو خاص بأهل البرهان وعرف بالمواضع التى نبه الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو :

إما أن يكون مؤمناً بالشرع .

أو كافراً .

فإن كان مؤمناً ، عرف أن التكلم فى مثل هذه الأشياء ، حرام بالشرع

وإن كان كافراً ، لم يبعد على أهل البرهان معاندته ، بالحجج القاطعة له

هكذا ينبغى أن يكون حال صاحب البرهان فى كل شريعة ، وبخاصة شريعتنا هذه الإلهية التى ما من مسكوت عنه فيها ، من الأمور العلمية إلا وقد نبه الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها ، وسكت عنها فى التعليم العام) . . . . .

الغزالى يوضح كيف أن الفلاسفة ليس فى مقدورهم إثبات العلم لله ، فيقول : (فأما أنتم ، فإذا زعمتم أن العالم قديم لم يحدث ، فمن أين عرفتم أن الواجب يعرف غير ذاته ، فلابد من الدليل عليه) . . . .

الغزالى يروى طريقة ابن سينا فى إثبات العلم لله ، فيقول (وحاصل ما ذكره ابن سينا فى تحقيق ذلك يرجع إلى فنين :

الأول : أن الأول موجود لا فى مادة ؛ وكل موجود لا فى مادة ، فهو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له ؛ فإن المانع عن درك الأشياء كلها التعلق بالمادة ، والاشتغال بها

ونفس الآدمى مشغول بتدبير البدن ، وإذا انقطع شغله ، ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية ، والصفات الرذلة المتعدية إليه من الأمور الطبيعية ؛ انكشف له حقائق المعقولات كلها) . . . .

الصفحة

الصفحة

ابن رشد يناقش الغزالي في المذكور في الفقرة السابقة قائلا :(استفتح هذا الفصل بأن حكى عن الفلاسفة شيئًا شنيعًا ، وهو أن البارى سبحانه وتعالى ليس له إرادة ، لا في الحادثات ، ولا في الكل ؛ لكون فعله صادراً عن ذاته ضرورة ، كصدور الضوء عن الشمس . . . والفلاسفة :

لا ينفون الإرادة عن البارى سبحانه وتعالى

ولا يثبتون له الإرادة البشرية ؛ لأن الإرادة البشرية ، إنما هي لوجود نقص في المريد ، وانفعال عن المراد ؛ فإذا وجد له المراد تم النقص ،

وارتفع ذلك الانفعال المسمى إرادة

وإنما يثبتون له الإرادة بمعنى أن الأفعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم . وكل ما صدر عن علم وحكمة ، فهو صادر بإرادة الفاعل ، لا ضرورياً طبيعياً ؛ إذ ليس يلزم عن طبيعة العلم ، صدور الفعل عنه ، كما حكى هو عن الفلاسفة ؛ لأنا إذا قلنا : إنه يعلم الضدين ، لزم أن يصدر عنه الضدان معاً فصدور أحد الضدين عنه ، يدل على صفة زائدة على العلم ،وهى :

الإرادة

هكذا ينبغى أن يفهم ثبوت الإرادة في الأول ، عند الفلاسفة ، فهو عندهم عالم ، مريد ، عن علمه ، ضرورة) . . . .

ابن رشد يثبت صفة لله زائدة على العلم يسميها الإرادة . . . . .

فعل الله عند الفلاسفة ، لا طبيعى بوجه من الوجوه ، ولا إرادى بإطلاق بل إرادى منزه عن النقص الموجود في إرادة الإنسان) . . . .

ابن رشد يوضح معنى الإرادة في الإنسان والحيوان، والإله فيقول (الإرادة في الحيوان والإنسان ، انفعال لاحق لهما عن المراد، فهى معاولة عنه ، فلا يفهم من معنى الإرادة إلا صدور « الفعل مقترنًا بالعلم ؛ فإن العلم كما قلنا بالضدين ؛ ففى العلم الأول بوجه ما ، علمٌ بالضدين ،ففعله أحد الضدين دليل على أن ههنا صفة أخرى ، وهى التي تسمى إرادة) . . . .

الغزالي يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (الوجه الثانى—انظر الفقرة رقم (٦٦١) — أنا نسلم أن صدور الشيء عن الفاعل يقتضى العلم بالصادر وعندهم فعل الله تعالى واحد، وهو المعلول الذى هو عقل بسيط فينبغى أن لا يكون عالمًا إلا به

الصفحة

والمعلول الأول يكون عالمًا أيضًا بما صدر منه فقط ؛ فإن الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة ، بل بالوسائط ، والتولد واللزوم)

ابن رشد يرد على الغزالى ، ويوضح أن أصول الفلاسفة تتأدى إلى إثبات العلم للصانع ، فيقول (إن الفاعل الذى علمه فى غاية التمام ، يعلم ما صدر عما صدر منه ، وما صدر من ذلك الصادر ، إلى آخر ما صدر فإن كان الأول فى غاية العلم ، فيجب أن يكون عالمًا بكل ما صدر عنه ، بوساطة ، أو بغير وساطة ، وليس يلزم أن يكون علمه من جنس علمنا ؛ لأن علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم . معارضة المفعول بالشنيع لا تفيد فى المناظرة . . . .

الفلاسفة لم ينفوا الإرادة عن الواجب ، وإنما نفوا الجزء الناقص منها فقط انظر الفقرتين (٦٦٤) ، (٦٦٥ مكررة) . . . .

الغزالى يتابع بيان عجز الفلاسفة عن إثبات العلم لله فيقول (بم تنكرون على من قال من الفلاسفة : إن العلم ليس بزيادة شرف ؛ فإن العلم إنما احتاج إليه غير الواجب ليستفيد كمالا

وأما ذات الله فمستغنية عن التكميل

وهذا كما قلت فى السمع والبصر ، وفى العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فإنك وافقت سائر الفلاسفة بأن الله تعالى منزه عنه ... ولم يكن فى سلب ذلك عنه نقصان ، بل هو كمال ، وإنما النقصان فى الحواس والحاجة إليها

فإذا كنا نعرف الحوادث كلها ، وندرك المحسوسات كلها ، والأول لا يعرف شيئًا من الجزئيات ، ولا يدرك شيئًا من المحسوسات ، ولا يكون ذلك نقصانًا

فالعلم بالكليات العقلية أيضًا يجوز أن يثبت لغيره ، ولا يثبت له ، ولا يكون ذلك نقصانًا) . . . .

ابن رشد يرد على كلام الغزالى فى الفقرة السابقة فيقول (هى حجة من يقول : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وقد حكينا مذهب الجمع فى

الجمع بين قولهم : إنه لا يعرف إلا ذاته ، وإنه يعرف جميع الموجودات) .

ابن رشد يحكى عن مشاهير الفلاسفة أنهم يقولون (إن البارى سبحانه وتعالى هو الموجودات كلها) . . . .

ابن رشد يوافق على أن ابن سينا ينكر علم الله علمه بالجزئيات ويعيب عليه ذلك ، وإذن فالغزالى على حق حين ينسب إلى ابن سينا القول بذلك . . . ٦٧٦

الصفحة

المسألة الثانية عشرة

فى تعجيزهم عن إقامة الدليل عن أن الأول يعرف ذاته

المسألة الثالثة عشرة

فى إبطال قولهم : إن الله — تعالى عن قولهم — لا يعرف الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان ، إلى الكائن ، وما كان ، وما يكون

الصفحة

الشيء الواحد ، المنقسم بانقسام الزمان
فإذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً .
فكيف يوجب هذا تعدداً واختلافاً ؟ . . . .
ابن رشد يرد على تشنيع الغزالى على ابن سينا بسبب نفيه علم الله بالجزئيات فيقول (الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحدهما على الآخر) . . . .
المحققون من الفلاسفة لا يصفون علم الله بالموجودات ، لا بالكلية ولا بالجزئية . . . .
ابن رشد يشرح قضية « أن الله لا يعلم إلا ذاته – انظر فيما سبق الفقرات رقم ٦٧٥ ، ٦٨٤ – . . . .
الغزالى يسوق اعتراضه الثانى على الفلاسفة بخصوص نفيهم علم الله بالجزئيات – ا نظر الاعتراض الأول فى الفقرة رقم (٦٩٠) – فيقول (ما المانع على أصلكم من أن يعلم هذه الأمور الجزئية ، وإن كان يتغير ؟ وهلا اعتقدتم أن هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه ، كما ذهب جهم من المعتزلة ، إلى أن علومه بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم ، أنه محل للحوادث، ولم ينكر جماهير أهل الحق عليهم إلا من حيث إن المتغير لا يخلو عن التغير ، وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث ، وليس بقديم
وأما أنتم فمذهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخلو عن التغير
فإذا عقلتم قديماً متغيراً ، فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد) . . . .
ابن رشد يعترف أن من الحوادث ما يحل بالقديم . . . .
الحوادث لا تحل إلا الأجسام ٧١١

المسألة الرابعة عشرة
فى تعجيزهم عن إقامة الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله تبارك، وتعالى بحركته الدورية

الغزالى يحكى رأى الفلاسفة فى السماء ، فيقول (قالوا : إن السماء حيوان ، وإن لها نفساً نسبتها إلى بدن السماء ، كنسبة نفوسنا إلى أبداننا . وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أعراضها بتحريك النفس فكذا السموات

الصفحة

وإن غرض السموات بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين) . . . .

الغزالى يعترض على رأى الفلاسفة– انظر الفقرة (٧١٢) – فى حركة السماء فيقول (الاعتراض : أنا نقرر ثلاثة احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها الأول : أن تقدر حركة السماء قهراً لجسم آخر مريد لحركتها ، وذلك الجسم المتحرك ، لا يكون كرة ، ولا يكون محيطاً فلا يكون سماء ، فيبطل قولهم : إن حركة السماء إرادية ، وإن السماء حيوان) . . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الأول الذى أبطل به الغزالى رأى الفلاسفة فى السماء – انظر الفقرة رقم (٧١٩) – فيقول (هذا باطل ؛ لأنه تبين عندهم أنه ليس خارج السماء جسم آخر ، ولا يمكن أن يكون داخل السماء

وهذا الجسم إن حرك ، فلابد أن يتحرك ، ويعود السؤال) . . . .

الغزالى يصور الاحتمال الثانى – انظر الاحتمال الأول فى الفقرة رقم (٧١٩) – فيقول (الحركة قسرية ومبدؤ إرادة الله تعالى؛ فإنا نقول : أحركة الجسم إلى أسفل قسرية تحدث بخلق الله تعالى الحركة فيه . وكذلك القول فى سائر حركات الأجسام التى ليست حيوانية) . . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الثانى – انظر الفقرة رقم (٧٢٠) – فيقول (أما أن الحجر يتحرك إلى أسفل بصفة فيه مخلوقة ، والنار إلى فوق ، والصفتان متضادتان ، فأمر معروف بنفسه والمكابرة فيه قحة

وأكبر من ذلك أن يقال : إن الإرادة الأزلية تحدث الحركة فيها دائماً من غير فعل يفعله المريد فيه ، وإن ذلك ليس مغروزاً فى طبيعته ، وإنها تسمى قسراً لأنه لو كان ذلك كذلك ، لم يكن للأشياء طبيعة أصلا ، ولا حقيقة ولاحد ؛ لأنه من المعروف بنفسه ، أنه إنما اختلفت طبائع الأشياء ، وحدودها ، من قبل اختلاف أفعالها ، كما هو من المعروف بنفسه أن كل حركة قسرية لجسم ، فإنما تكون عن جسم من خارج ، فلا معنى لهذا القول) . . . .

الغزالى يذكر الاحتمال الثالث– انظر الفقرتين رقم (٧١٩) ، (٧٢٠) – فيقول (نسلم أن السماء اختصت بصفة ، تلك الصفة مبدأ الحركة ، كما اعتقدوه فى هوى الحجر إلى أسفل ، إلا أنه لا تشعر به ، كالحجر) . . . . . .

ابن رشد يرد على الاحتمال الثالث –انظر الفقرة (٧٢٢) – فيقول (أما العناد الثالث ، فهو يجرى مجرى الطبع) ٧٢٩

المسألة الخامسة عشرة

فى إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء

الغزالى يحكى رأى الفلاسفة فى الغرض المحرك للسماء ، فيقول (قالوا : إن السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ، ومتقرب ؛ لأن كل حركة بالإرادة ، فهى لغرض . . . ثم التقرب إلى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا ، والحذر من السخط ؛ فإن الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا . وإن أطلق أحد هذه الألفاظ ، فعلى سبيل المجاز) . .

ابن رشد يعقب على الغزالى — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (كل ما حكاه عن الفلاسفة ، فهو مذهبهم ، أو لازم مذهبهم ، أو يمكن أن ينزل القول فيه على مذهبهم إلا ما حكاه من أن السماء تطلب بحركتها الأوضاع الجزئية التى لا تتناهى ؛ فإن ما لا نهاية له غير مطلوب ، إذ كان غير موصول إليه ، ولم يقله أحد إلا ابن سينا)

الغزالى يرد على رأى الفلاسفة فى الغرض المحرك للسماء — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (إن طلب الاستكمال بالكون فى كل أين يمكن أن يكون له ، حماقة لا طاعة ، وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل ، وكفى المئونة فى شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور فى بلد ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون فى كل مكان أمكن) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة رقم (٧٣٠) — فيقول (قد تظن أن هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين
إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير
وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلى ، ومن غير الشرير قول شر يرى على جهة الندور ؛ ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات) . . . .

الغزالى يتابع تفنيد ما ذكره الفلاسفة من الغرض المحرك للسماء — انظر الفقرة (٧٣٠) — فيقول (ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية ، فلم كانت الحركة الأولى مشرقية ؟ وهلا كانت حركات الكل إلى جهة واحدة ؟ فإن كان فى اختلافها غرض ، فهلا اختلفت بالعكس ، فكانت التى مشرقية مغربية ، والتى هى مغربية ، مشرقية ؛ فإن كل ما ذكرتموه ، من حصول الحوادث باختلاف الحركات من

الصفحة

التثليثات والتسديسات ، وغيرها ، يحصل بعكسه
وكذا ما ذكروه من استيفاء الأوضاع والأيون
كيف ! ومن الممكن لها الحركة إلى الجهة الأخرى ؟ فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ؟ ومرة من جانب؟ استيفاء لما يمكن لها ، إن كان فى استيفاء كل ممكن كمال فدل أن هذه خيالات لا حاصل لها ، وأن أسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بأمثال هذه الخيالات وإنما يطلع الله تعالى عليها أنبياءه وأولياءه ، على سبيل الإلهام ، لا على سبيل الاستدلال ؛ ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب فى جهة الحركة واختيارها) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة رقم (٧٣٧) — فيقول (هذه معاندة سفسطائية وذلك أن النقلة من مسألة إلى مسألة ، هى من فعل السفسطائية ؛ فإنه كيف يلزم من عجزهم ، إن عجزوا عن إعطاء السبب فى اختلاف جهات حركات السماء ، أن يعجزوا عن إعطاء السبب فى حركة السماء ؟ أو أن لا يكون لحركتها علة ؟ هذا كلام كله فى غاية الركاكة والضعف) ٧٤٤

المسألة السادسة عشرة

فى إبطال قولهم : إن نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة فى هذا العالم ، وإن المراد باللوح المحفوظ ، نفوس السموات ، وإن انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهى انتقاش المحفوظات فى القوة الحافظة المودعة فى دماغ الإنسان ؛ لا أنه جسم عريض صلب ، مكتوب عليه الأشياء ، كما يكتب الصبيان على اللوح ؛ لأن تلك الكتابة تستدعى كثرتها اتساع المكتوب عليه ، وإذا لم يكن للمكتوب نهاية ، لم يكن للمكتوب عليه نهاية ، ولا يتصور جسم لا نهاية له ، ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ، ولا يمكن تعريف أشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة . .

الغزالى يصور مذهب الفلاسفة فى اطلاع نفوس السماوات على ما يقع فى الكون فيقول (وقد زعموا أن الملائكة السماوية هى نفوس السموات وأن الملائكة الكروبيين المقربين هى العقول المجردة التى هى جواهر قائمة بأنفسها لا تتحيز ولا تتصرف فى الأجسام . وأن هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها ، وهى أشرف من الملائكة السماوية ؛ لأنها مفيدة وتلك مستفيدة ، والمفيد أشرف من المستفيد

الصفحة

والنزاع فى هذه المسألة يخالف النزاع فيما قبلها ؛ فإن ما ذكروه من قبل ليس محالا ؛ إذ منتهاه كون السماء حيوانًا متحركًا لغرض ، وهو ممكن

وأما هذه ، فترجع إلى إثبات علم المخلوق ، بالجزئيات التى لا نهاية لها . وهذا ربما يعتقد استحالته فنطالبهم بالدليل) . . . .

ابن رشد يعقب على ما حكاه الغزالى ونقده فى الفقرة رقم (٧٤٥) ، فيقول (هذا الذى حكاه الغزالى ، لم يقله أحد من الفلاسفة فى علمى إلا ابن سينا ، أعنى أن الأجرام السماوية تتخيل ، فضلا على أن تتخيل خيالات لا نهاية لها

والإسكندر يصرح فى مقالته المسماة « مبادئ الكل » : أن هذه الأجرام ليست متخيلة ؛ لأن الخيال إنما كان فى الحيوان ، من أجل السلامة . وهذه الأجرام لا تخاف الفساد ، فالخيالات فى حقها باطلة

وكذلك الحواس ، ولو كانت لها خيالات ، لكان لها حواس ؛ لأن الحواس شرط فى الخيالات ، فكل متخيل حساس ضرورة ، وليس ينعكس) . . . .

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة على أن نفوس السموات تحيط علمًا بالجزئيات التى لا نهاية لها . فيقول (واستدلوا بأن قالوا: إن الحركة الدورية إرادية ، والإرادة تتبع المراد، والمراد الكلى لا تتجه إليه إلا إرادة كلية . والإرادة الكلية لا يصدر عنها شىء ، فإن كل موجود بالفعل معين جزئى

والإرادة الكلية نسبتها إلى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة ، فلا يصدر عنها شىء جزئى ، بل لا بد من إرادة جزئية للحركة المعينة ، ومهما كان للفلك تصور لجزئيات الحركات وإحاطة بها ، أحاط لا محالة بما يلزم عنها

فإذن الأسباب والمسببات ترتقى فى سلسلتها إلى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها ، ولوازم لوازمها ، إلى آخر السلسلة : ولهذا يطلع على ما يحدث ؛ فإن كل ما سيحدث فحدوثه واجب عن علته ، فمهما تحققت العلة تحقق المعلول

ونحن إنما لا نعلم ما يقع فى المستقبل ؛ لأنا لا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع الأسباب ، لعلمنا المسببات

ولهذا زعموا أن النائم يرى فى نومه ما يكون فى المستقبل ، وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته

وزعموا أن الاتصال بتلك النفوس مبذول ؛ إذ ليس ثم حجاب ، ولكنا فى يقظتنا مشغولون بما تورده الحواس والشهوات علينا

وزعموا أن النبي المصطفى يطلع على الغيب بهذا الطريق، إلا أن القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى فى اليقظة ما يراه غيره فى المنام) . . . .

ابن رشد يعقب على ما صور به الغزالى وجهة نظر الفلاسفة فى كيفية إحاطة السماوات بجميع الأحداث والوقائع – انظر الفقرة) رقم (٧٤٧) – فيقول (قد قلنا : إن هذا الرأى ما نعلم أحداً قال به إلا ابن سينا

وأما الدليل الذى حكاه عنه فهو واهى المقدمات، وإن كانت مقنعة جدلية) .

سبب الرؤية عند ابن سينا وعند القدماء . . . .

الغزالى يرد على ما حكاه عن ابن سينا من كيفية علم السموات بما يحدث فى الكون، كيفية علم النبى صلى الله عليه وسلم بالغيب . . . إلخ– انظر الفقرة رقم (٧٤٧) – فيقول (والجواب أن نقول : بم تنكرون على من يقول : إن النبى صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله تعالى على سبيل الابتداء؟

وكذا من يرى فى المنام، فإنما يعرفه بتعريف الله تعالى) . . . .

ابن رشد يعترض على الغزالى فى إدخاله ضمن النقاش العقلى الفلسفى، مقدمات سمعية . . . .

رأى ابن رشد فى موقف كل من العقل والشرع من صاحبه . . . . . .

الغزالى ينقد رأى الفلاسفة الذى تصوره العبارة التالية (إنه إذا تصورت الحركات الجزئية تصور أيضاً توابعها ولوازمها) قائلا : (هذا هوس محض، كقول القائل : إن الإنسان إذا تحرك وعرف حركته، ينبغى أن يعرف ما يلزم من حركته، من موازاة ومجاورة، وهو نسبته إلى الأجسام التى فوقه وتحته ومن جوانبه

وأنه إذا مشى فى شمس ينبغى أن يعلم المواضع التى يقع عليها ظله . والمواضع التى لا يقع، وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع فى تلك المواضع)

ثم يرد الغزالى على هذا قائلا (على أنا نقول : هذه الجزئيات المفصلة المعلومة لنفس الفلك، هل هى الموجودة فى الحال؟ أو ينضاف إليها ما يتوقف عليه كونها فى الاستقبال؟ فإن قصرتموه على الموجود فى الحال . بطل اطلاعه على الغيب، واطلاع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فى اليقظة، وسائر الخلق فى النوم، على ما سيكون فى الاستقبال بواسطته

وإذا تعدى إلى المستقبل، لم يكن له آخر . فكيف يعرف تفصيل الجزئيات فى

الصفحة

الاستقبال إلى غير نهاية ؟

وكيف يجتمع فى نفس مخلوق ، فى حالة واحدة ، من غير تعاقب ، علوم جزئية مفصلة لا نهاية لأعداها ، ولا غاية لآحادها ، ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك ، فلييأس من عقله) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى ما استشكل به قضية إحاطة نفوس السموات بالعلوم كلها — انظر الفقرة السابقة رقم (٦٧٠) — قائلا : — (أما استبعاده أن يكون ههنا عقل برىء عن المادة ، يعقل الأشياء بلوازمها الذاتية ، على جهة الحصر لها ، فليس امتناعه من الأمور المعروفة بأنفسها

ولا أيضاً وجوب وجوده من الأمور المعروفة بأنفسها .

لكن القوم أعنى الفلاسفة يزعمون أنه قد قام البرهان عندهم ، على وجود عقل بهذه الصفة) ٧٦٤

الطبيعيات

يقول الغزالى : وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم فى أربع مسائل . .

المسألة الأولى : (هى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات ، اقتران تلازم بالضرورة ، وليس فى المقدور ، ولا فى الإمكان ، إيجاد السبب ، دون المسبب ، ولا وجود المسبب دون السبب) . . . .

والثانية : (قولهم : إن النفوس الإنسانية جواهر قائمة بأنفسها ، ليست منطبعة فى الجسم ، وإن معنى الموت ، انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير ، وإلا فهو قائم بنفسه فى كل حال

وزعموا أن ذلك عرف بالبرهان العقلى) . . . .

الثالثة (قولهم : إن هذه النفوس يستحيل عليها العدم ، بل هى إذا وجدت فهى أبدية سرمدية لا يتصور فناؤها) . . . .

الرابعة : (قولهم إن هذه النفوس يستحيل ردها إلى الأجساد) . . . .

الغزالى يوضح سبب مخالفته للفلاسفة فى هذه المسائل الأربع ، فيقول :

(وإنما لزم النزاع فى الأولى) من حيث إنه يبنى عليها إثبات المعجزات الخارقة مثل : قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى ، وشق القمر

ومن جعل مجارى العادات لازمة لزوماً ضرورياً ، أحال جميع ذلك) . . .

الغزالى يوضح أن الفلاسفة لم تثبت من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور :

إحداها : فى القوة المخيلة

(فإنهم زعموا أنها إذا استولت وقويت ، ولم تستغرقها الحواس ؛ اطلعت على اللوح المحفوظ ، وانطبع فيها صور الجزئيات الكائنة فى المستقبل

وذلك فى اليقظة للأنبياء ، ولسائر الناس فى النوم

فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة) . . . .

الثانى : خاصية فى القوة العقلية النظرية ، وهو راجع إلى قوة الحدس ، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم . فرب ذكى إذا ذكر له المدلول تنبه للدليل . . . والناس هنا منقسمون : فمنهم من يتنبه بنفسه

ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه

ومنهم من لا يدى مع التنبيه إلا بتعب كثير

فرب نفس مقدسة صافية تشتعل حدساً ، فى جميع المعقولات وفى أسرع الأوقات

فهو النبى الذى له معجزة من القوة النظرية ، فلا يحتاج فى المعقولات إلى تعلم ، بل كأنه متعلم من نفسه ، وهو الذى وصف بأنه :

«يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ ، وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُور»

الثالث : القوة النفسية العملية ، قد تنتهى إلى حد تتأثر بها الطبيعيات وتتسخر ، ومثاله :

أن النفس منا إذا توهمت شيئاً : خدمتها الأعضاء والقوى التى فيها ، فتحركت إلى الجهة المتخيلة المطلوبة ، حتى إذا توهم شيئاً طيب المذاق ؛ تحلبت أشداقه

بل إذا مشى على جذع ممدود على فضاء ، طرفاه على حائطين اشتد توهمه للسقوط ، فانفعل الجسم بتوهمه وسقط

فلا يبعد أن تبلغ قوة النفس إلى حد تخدمه القوة الطبيعية فى غير بدنه ؛ لأن نفسه ليست منطبعة فى بدنه ، إلا أن له نوع نزوع وشوق إلى تدبيره ، فإذا جاز أن تطيعه أجسام بدنه ، لم يمتنع أن يطيعه غير بدنه ، فيتطلع نفسه إلى هبوب ريح ، أو نزول مطر ، أو هجوم صاعقة ، أو تزلزل أرض تنخسف بقوم

فهذا هو مذهبهم فى المعجزات

ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه ، وأن ذلك مما يكون للأنبياء ، وإنما ننكر اقتصارهم عليه ، ومنعهم قلب العصا ثعباناً ، وإحياء الموتى . . . . . .

فلزم الخوض فى هذه المسألة لإثبات المعجزات ، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه

الصفحة

المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء فلنحض فى المقصود) . .

ابن رشد يقرر (أنه ليس للقدماء من الفلاسفة فى المعجزة قول ؛ لأن هذه كانت عندهم من الأشياء التى لا يجب أن يتعرض للفحص عنها ، وتجعل مسائل ؛ فإنها مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها والمشكك فيها ، يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة ، مثل :

هل الله موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ والعلة فى ذلك أن هذه مبادئ الأعمال التى يكون بها الإنسان فاضلا ، ولا سبيل إلى العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب أن لا يتعرض للفحص عن المبادئ التى توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة

وأما ما حكاه فى أسباب ذلك عن الفلاسفة ، فهو قول لا أعلم أحداً قال به إلا ابن سينا) . . . .

ابن رشد يوضح رأيه فى المعجزا فيقول (وأكثر الممكنات فى أنفسها ممتنعة على الإنسان ، فيكون تصديق النبى أن يأتى بخارق ، هو ممتنع على الإنسان ، ممكن فى نفسه وليس يحتاج فى ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة فى العقل ممكنة فى حق الأنبياء وإذا تأملت المعجزات التى صح وجودها ، وجدتها من هذا الجنس ، وأبينها فى ذلك كتاب الله العزيز الذى لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع ، كانقلاب العصا حية وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار ، لكل إنسان وجد ، ويوجد إلى يوم القيامة

وبهذا فاقت هذه المعجزات ، سائر المعجزات . فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة ، وليعلم أن طريق الخواص ، فى تصديق الأنبياء طريق آخر ، قد نبه عليه أبو حامد ، فى غير ما موضع ، وهو الفعل الصادر عن الصفة التى بها سمى النبى نبيا الذى هو الإعلام بالغيب ، ووضع الشرائع الموافقة للحق ، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق) . . . .

ابن رشد يقرر (أن ما حكاه الغزالى عن الفلاسفة بخصوص الرؤيا لا أعلم أحداً قال به من القدماء إلا ابن سينا

والذى يقول به القدماء فى أمر الوحى والرؤيا ، إنما هو عن الله تبارك وتعالى ، بتوسط موجود روحانى ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنسانى عندهم ، وهو الذى تسميه الحذاق منهم ، العقل الفعال ، ويسمى فى الشريعة « ملكاً ») ٧٧٦

المسألة الأولى

من المسائل الطبيعية الأربع التى خالف فيها الغزالى الفلاسفة

قال الغزالى (الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً ، ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفى الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر

مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب ، والنجوم ، والصناعات ، والحرف

وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للفوت ، بل لتقدير الله تعالى

وفى المقدور : خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جرًّا إلى جميع المقترنات ، وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته) . . . .

الغزالى يناقش نظرية السببية فيقول (والكلام فى هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعى الخصم أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ، وهو فعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو فى طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، هو الله تعالى ، فأما النار فهى جماد لا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق ، عند ملاقاة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به) . .

ابن رشد يدافع عن نظرية السببية التى يهاجمها الغزالى ، فيقول (أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات ، فقول سفسطائى ، والمتكلم بذلك إما جاحد

بلسانه ، لا فى جنانه . وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك ، ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لابد له من فاعل

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها فى الأفعال الصادرة عنها ، أو تتم أفعالها بسبب من خارج ، إما مفارق ، وإما غير مفارق ؛ فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير

وأيضاً فماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات ، هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء ، وأسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه، لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه ، لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ولا شيئاً واحداً ؛ لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه . أو انفعال يخصه ؟ أو ليس له ذلك ؟

فإن كان له فعل يخصه ، فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة

وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ، ارتفعت طبية الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ، ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه ؟ أو هى أكثرية ؟ أو فيها امران جميعاً ؟ فمطلوب يستحق الفحص عنه

* * *

وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل، ومادة ، وصورة ، وغاية فذلك شيء معروف بنفسه . . . والمتكلمون يعترفون بأن ههنا شروطاً هى ضرورية فى حق المشروط، مثل ما يقولون : إن الحياة شرط فى العلم

وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً، وأنها ضرورية فى وجود الموجود ؛ ولذلك يطردون الحكم فى ذلك فى الشاهد والغائب على مثال واحد

وكذلك يفعلون فى الجواهر اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذى يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون : إن الإتقان فى الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا، وكون الموجود مقصوداً به غاية ما ، يدل على أن الفاعل له ، عالم به

والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة

فمن رفع الأسباب ، فقد رفع العقل

* * *

وصناعة المنطق تضع أن ههنا أسبابًا ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ، ورفع له

* * *

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى ، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا

وأما من يسلم أن ههنا أشياء بهذه الصفة ، وأشياء ليست ضرورية ، وتحكم النفس عليها حكمًا ظنيًا ، وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك

فإن سموا مثل هذا عادة ، جاز ، وإلا فما أدرى ما يريدون باسم العادة ؟

هل يريدون أنها عادة الفاعل ؟ أو عادة الموجودات ؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟

ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول :

« وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً » . . . .

الغزالى يتابع النظر فى نظرية الأسباب والمسببات — انظر فيما سبق « المقام الأول » فى الفقرة رقم (٧٧٨) — فيقول (المقام الثانى مع من يسلم أن هذه الحوادث تفيض عن مبادئ الحوادث ، ولكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة ، إلا أن تلك المبادئ أيضًا تصدر الأشياء عنها باللزوم والطبع ، لا على سبيل التروى والاختيار ، صدور النور من الشمس

وإنما افترقت المحال فى القبول لاختلاف استعدادها ؛ فإن الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضىء به موضع آخر ، وبعض الأشياء يلين بالشمس ، وبعضها يتصلب

وإذا كان ذلك كذلك ، فمهما فرضنا النار بصفتها ، وفرضنا قطعتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة ، فكيف يتصور أن تحترق إحداهما ! دون الأخرى . وليس ثم اختيار ؟

وعن هذا المعنى أنكروا وقوع إبراهيم عليه السلام فى النار ، مع عدم الاحتراق ، وبقاء النار نارًا ، وزعموا أن ذلك لا يمكن إلا بسلب الحرارة من النار ، وذلك يخرجها عن كونها نارًا ، أو بقلب إبراهيم عليه السلام ، وورده شيئًا لا يحترق) . .

ابن رشد يتابع نظرية السببية بالتأييد، ويدفع اعتراض الغزالى عليها، يقول (إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ، ليست فاعلة بعضها فى بعض، وإنما الفاعل لها مبدأ من خارج ، فهو لا يقدر أن يقول: إن الذى يظهر من فعل بعضا فى بعض هو أمر كاذب بالكل، ولكن يقول: إنها تفعل بعضها فى بعض، استعداداً لقبولها الصور عن المبدأ الذى من خارج. ولكن لست أعلم أن أحداً قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق ، وإنما قالوا ذلك فى الصور الجوهرية وأما الأعراض فلا ، فإنهم كلهم متفقون على أن الحرارة تفعل حرارة مثلها، وكذلك سائر الكيفيات الأربع

وأما ما نسبة إلى الفلاسفة أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع ، لا بالاختيار فلم يقل به أحد يعتد به، بل كل ذى علم ، فاعل عندهم بالاختيار، لكن لموضع الفضيلة التى هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما واختيارها ليس لشىء يكمل ذواتها ؛ إذ كان ليس فى ذواتها نقص ، بل ليكمل به من الموجودات من فى طباعه نقص

وأما ما نسبه من الأعتراض على معجزة إبراهيم عليه السلام فشىء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل فى مبادئ الشرائع . وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد

فالذى يجب أن يقال فيها : إن مبادئها هى أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد أن يعترف بها ، مع جهل أسبابها ، ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم فى المعجزات ، مع انتشارها وظهورها فى العالم ؛ لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل) . . . .

الغزالى يناقش نظرية السببية عند الفلاسفة فيقول ؛ (والجواب له مسلكان :

الأول : أن نقول : لا نسلم أن المبادئ ليست تفعل بالاختيار ، وأن الله تعالى لا يفعل بالإرادة

فإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادة عند ملاقاة القطنة النار، أمكن فى العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة) . . . .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة السابقة رقم (٧٩٢) — فيقول :

(. . . لا يشك أحد من الفلاسفة فى أن الإحراق الواقع فى القطن من النار، أن النار هى الفاعلة له، لكن لا بإطلاق ، بل من قبل مبدإ من خارج ، هو

الصفحة

شرط فى وجود النار فضلا عن إحراقها ، وإنما يختلفون فى هذا المبدأ ما هو ؟)

الغزالى يتابع مناقشة نظرية السببية — انظر الفقرة رقم (٧٩٢) — فيقول :

(فإن قيل : هذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة ؛ فإنه إذا أنكرتم لزوم المسببات عن أسبابها ، وأضيفت إلى إرادة مخترعها ، ولم يكن للإرادة منهج مخصوص متعين ، بل أمكن تفننه وتنوعه ؛ فليجوز كل واحد منا ، أن يكون بين يديه سباع ضارية ، ونيران مشتعلة ، وجبال راسية ، وأعداء مستعدة بالأسلحة ، وهو لا يرى كل هذا ولا شيئاً منه ؛ لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له

والجواب أن تقول : إن ثبت أن الممكن كونه ، لا يجوز أن يخلق للإنسان علم بعدم كونه ، لزم هذه المحالات كلها

ونحن لا نشك فى هذه الصوره التى أوردتموها ؛ فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة ، بل هى ممكنة يجوز ن تقع ، ويجوز أن لا تقع ، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ فى أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ، ترسخا لا تنفك عنه . . .

ابن رشد يرد على الغزالى — انظر الفقرة السابقة — رقم (٧٩٢) — فيقول :

(أما إذا سلم الفلاسفة أن الأمور المتقابلة فى الموجودات ممكنة على السواء ، وأنها كذلك عند الفاعل ، وإنما يتخصص أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لإرادته ضابط يجرى عليه ، لا دائماً ، ولا فى الأكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشناعات يلزمهم

وذلك أن العلم اليقينى هو معرفة الشيء على ما هو عليه .

فإذا لم يكن فى الوجود إلا إمكان المتقابلين فى حق القابل والفاعل ؛ فليس ههنا علم ثابت بشيء أصلا ، ولا طرفة عين إذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطاً على الموجودات) . . . .

الصادق هو من يعتقد فى الشيء أنه على الحال التى هو عليها فى الوجود . . .

موضوع تعلق العلم البشرى . . . .

معنى العادة . . . .

معنى الطبيعة . . . .

الموجودات لازمة لعلم الله . . . .

السبب الذى من أجله يترجح أحد الأمرين المتقابلين على الآخر . . . .

الصفحة

البرهان الثانى
على تجرد النفس الإنسانية

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً» . . . .

ابن رشد يقرر أن (تشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى ، فيه استدلال ظاهر على بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هى ، فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ؛ لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ، وينبه العلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه وتعالى :

[ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ، والَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا] ٨٣٤

البرهان الثالث

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يحكى دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : إن العلم لو حل فى جزء من الجسم ، لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الإنسان

والإنسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة ، من غير نسبة إلى محل مخصوص) . . . .

الغزالى يرد على دليل الفلاسفة الثالث على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(وهذا هوس ؛ فإن الإنسان يسمى مبصراً وسامعاً ، وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به ، وذلك لا يدل على أن إدراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوز ، كما يقال : فلان فى بغداد ، وإن كان فى جزء من جملة بغداد) .

ابن رشد يرد على الغزالى دفاعاً عن براهين الفلاسفة الثلاث على تجرد النفس الإنسانية قائلا (أما إذا سلم أن العقل ليس ينسب إلى عضو مخصوص من الإنسان . وأنه قد قام على ذلك برهان ؛ لأنه ليس هذا من المعروف بنفسه ، فبين أنه ليس يلزم عنه أن لا يكون محله جسماً من الأجسام ، وأنه ليس يكون قولنا فى الإنسان إنه عالم ، كقولنا فيه : إنه يبصر ، وذلك أنه لما كان بيناً بنفسه أنه يبصر بعضو

البرهان الخامس
على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية فيقول:

(إن كان العقل يدرك المعقول بآلة جسمانية ، فهو لا يعقل نفسه . . . .

والتالى محال ؛ فإنه يعقل نفسه ؛ فالمقدم محال) . . . . . .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة الخامس على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول (قلنا : مسلم أن استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم ، ولكن إذا ثبت اللزوم بين التالى والمقدم ، بل نقول: لا نسلم لزوم التالى ، وما الدليل عليه ؟) . .

الغزالى يقرر (أن الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ، فيكون إبصاراً لغيره ولنفسه ، كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ، ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادة عندنا جائز) . . . .

ويرد على هذا الرأى ابن رشد قائلا: (أما قوله: إنه يجوز أن تخرق العادة فيبصر البصر ذاته ، فقول فى نهاية السفسطة والشعوذة) . . . . . .

الغزالى يقول : (سلمنا أن الحس لا يدرك نفسه ، ولكن لم إذا امتنع هذا فى بعض الحواس يمتنع فى بعض ؟ وأى بعد فى أن يفترق حكم الحواس فى بعض الإدراك ، مع اشتراكها فى أنها جسمانية ، كما اختلف البصر واللمس ، فى أن اللمس لا يفيد الإدراك إلا باتصال الملموس بالآلة اللامسة ، وكذا الذوق ويخالفه البصر ؛ فإنه يشترط فيه الانفصال ، حتى لو أطبق أجفانه لم ير لون الجفن ؛ لأنه لم يبعد عنه وهذا الإختلاف لا يوجب الاختلاف فى الحاجة إلى الجسم فلا يبعد أن يكون فى الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ، ويخالف سائرها فى أنها تدرك نفسها)

ويرد ابن رشد على هذا قائلا (أما قوله : إنه لا يبعد أن يكون إدراك جسمانى يدرك نفسه ، فله إقناع ما ، ولكن إذا عرف الوجه الذى حركهم إلى هذا علم امتناع هذا) . . . .

البرهان السادس
على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالإبصار ، لما أدرك آلته ، كسائر الحواس ، ولكنه يدرك الدماغ والقلب ، وما يدعى أنه آلة له ، فدل أنه ليس آلة له ، ولا محلا ، وإلا لما أدركه) . . . .

الغزالى يعترض على دليل الفلاسفة السادس لإثبات أن النفس الإنسانية مجردة فيقول

(لا يبعد أن يدرك الإبصار محله ، ولكنه حوالة على العادة ؛ إذ نقول : لم يستحيل أن تفترق الحواس فى هذا المعنى ، وإن اشتركت فى الانطباع فى الأجسام ؟

ولم قلتم : إن ما هو قائم فى جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذى هو محله ؟

ولم يلزم أن يحكم من جزئى معين على كلى مرسل ؟) . . .

بحث فى قيمة الاستقراء . . . .

ابن رشد يرد نقض الغزالى لدليل الفلاسفة السادس على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(أما اعتراضه على أن ما هو جسم أو قوة فى جسم ، فليس يعقل ذاته ، بدليل أن الحواس هى قوى مدركة فى أجسام ، وهى لا تعقل ذاتها ؛ فإن هذا من باب الاستقراء الذى لا يفيد اليقين) . . . .

ابن رشد يقرر (أن ما حكى عن الفلاسفة من أن العقل لو كان فى جسم لأدرك الجسم الذى هو فيه عند إدراكه ، فكلام غث ركيك ، وليس من أقاويل الفلاسفة

وذلك أنه إنما كان يلزم هذا ، لو كان كل من أدرك وجود شىء أدركه بحده ، وليس الأمر كذلك ، لأنا ندرك النفس وأشياء كثيرة ، ولسنا ندرك حدها

ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها ، لكنا ضرورة نعلم من وجودها أنها فى جسم أو ليست فى جسم) . . . .

ابن رشد يقرر أن (معاندة أبى حامد بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها فى جسمه ، وإن كان لا يتميز له العضو الذى هى فيه من الجسم ؛ فهى لعمرى حق

الصفحة

وقد اختلف القدماء فى هذا ، لكن ليس علمنا بأنها فى الجسم هو علم بأن لها قواماً
بالجسم فإن ذلك ليس بينا بنفسه ، وهو الأمر الذى اختلف فيه الناس قديماً وحديثاً ٨٤٧

البرهان السابع
على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(قالوا : القوى الدراكة بالآلات الجسمية يعرض لها من المواظبة على العمل بإدامة الإدراك كلال ؛ لأن إدامة الحركة تفسد مزاج الأجسام فتكلها . وكذلك الأمور القوية الجلية الإدراك توهنها وربما تفسدها ، حتى لا تدرك عقيبها الأخفى والأضعف
كالصوت العظيم للسمع
والنور العظيم للبصر
فإنه ربما يفسد ، أو يمنع عقيبه من إدراك الصوت الخفى ، والمرئيات الدقيقة ، بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها
والأمر فى القوى العقلية بالعكس ؛ فإن إدامتها للنظر إلى المعقولات لا يتعبها ، ودرك الضروريات الجلية يقويها على درك النظريات الخفية ، ولا يضعفها) .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة السابع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(لا يبعد أن تختلف الحواس الجسمانية فى هذه الأمور ، فليس ما يثبت منها للبعض ، يجب أن يثبت للآخر) . . . . . .

ابن رشد يقول عن دليل الفلاسفة السابع الذى يعانده الغزالى بالاعتراض السابق — انظر الفقرة رقم (٨٤٨) — (وهذا لا عناد له ، فإن كل ما يتأثر عن المحال ، عند حلول الصورة فيه تأثراً موافقاً ، أو منافراً قليلا كان ، أو كثيراً فهو جسمانى ضرورة
وعكس هذا ، أيضاً صحيح ، وهو أن كل ما هو جسمانى ، فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه
والسبب فى هذا ، أن كل كون ، فهو تابع لاستحالته) ٨٤٩

الصفحة

البرهان الثامن

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(أجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء بالوقوف عند الأربعين سنة فما بعدها

فيضعف البصر ، والسمع ، وسائر القوى

والقوة العقلية فى أكثر الأمر إنما تقوى بعد ذلك) . . . . . .

الغزالى ينقض دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية ، فيقول :

(نقصان القوى وزيادتها له أسباب كثيرة لا تنحصر ؛ فقد يقوى :

بعض القوى فى ابتداء العمر

وبعضها فى الوسط

وبعضها فى الآخر

وأمر العقل أيضاً كذلك) . . . .

ابن رشد يرد على نقض الغزالى دليل الفلاسفة الثامن على تجرد النفس الإنسانية فيقول

(أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار الغريزى ، وكان الحار الغريزى يدركه النقص عند الأربعين ،فقد ينبغى أن يكون العقل فى ذلك،كسائر القوى ، أعنى أنه يلزم إن كان موضوعه الحار الغريزى ، أن يشيخ بشيخوخته . وأما إن توهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس ، فليس يلزم أن تستوى أعمارها) . ٨٥٢

البرهان التاسع

على تجرد النفس الإنسانية

الغزالى يصور دليل الفلاسفة التاسع على تجرد النفس الإنسانية فيقول :

(كيف يكون الإنسان عبارة عن الجسم وعوارضه ، وهذه الأجسام لا تزال تنحل ، والغذاء يسد مسد ما ينحل ، حتى إذا رأينا صبياً انفصل من الجنين ، فيمرض مراراً ، ويذبل، ثم يسمن وينمو ، فيمكننا أن نقول : لم يبق فيه بعد الأربعين

المسألة الثالثة

من الطبيعيات

المسألة العشرون

فى إبطال إنكارهم لبعث الأجساد ، مع التلذذ التام

الصفحة

الصفحة

رقم الإيداع		١٩٨١/٢٦٩٦
الترقيم الدولى	٩٧٧-٧٣٤٦-٦٢-X	ISBN

١/٨٠/٢٦٢

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)